AHMET CEVİZCİ

FELSEFENİN KISA TARİHİ



Referans Kitaplar

FELSEFENİN KISA TARİHİ

2. Baskı

AHMET CEVİZCİ

say

FELSEFENİN KISA TARİHİ

Ahmet Cevizci (d. 1959 Bursa -)

İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okuduktan sonra Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne girdi. Felsefe lisansını 1982 yılında tamamlayan Cevizci, yüksek lisans tezinde Sokrates düşüncesini, Platon'un Sokratik diyalogları yoluyla inceledi.
Doktora çalışmaları sırasında Fransız hükümetinden kazandığı bir bursla, 1989-91 yılları arasında Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1991 yılında "Platon'un Bilgi Kuramı" adlı teziyle doktora derecesini aldı. 1996 yılında doçent, 2002 yılında da profesör oldu.

Başlıca yapıtları:

İlkçağ Felsefesi Tarihi [Asa Yayınları, 6. baskı, 2011], *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 3. baskı, 2008,], *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 2. baskı, 2007], *Aydınlanma Felsefesi* [Asa Yayınları, 2. baskı, 2008], *Etiğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2002], *Paradigma Felsefe Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 6. baskı, 2006], *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2003], *Felsefe* [Sentez yayınları, 2. baskı, 2008], *Felsefe Tarihi* [Say Yayınları, 3. baskı, 2011], *Eğitim Sözlüğü* [Say Yayınları, 2010], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2. baskı, 2012,], *Felsefe Sözlüğü* [Say Yayınları, 3. baskı, 2012], *Felsefe* [Açıköğretim Fakültesi, 2012] adlı kitapların yazarı; *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* [Gündoğan Yayınları, 1989], *Metafiziğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2001], *Felsefe Ansiklopedisi* 1. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 2. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 3. cilt [Babil Yayınları, 2005], *Felsefe Ansiklopedisi* 4. cilt [Babil Yayınları, 2006], *Felsefe Ansiklopedisi* 5. cilt [Babil yayınları, 2007], *Felsefe Ansiklopedisi* 6. cilt [Babil yayınları, 2008] adlı eserlerin de editörüdür.

Çevirileri:

Felsefe: Temel Kavramlar ve Kuramlar, K. Ajdukiewicz [Say Yayınları 2007], *Sokratik Hümanizm*, L. Versenyi [Sentez Yayınları, 2007], *Platon'un Bilgi Kuramı*, F. M. Cornford [Gündoğan Yayınları, 1990], *Felsefeye Giriş*, N. Warburton [Paradigma Yayınları, 2006], *Menon*, Platon, Yorumlu Çeviri [Sentez Yayınları, 2007], *Phaidon*, Platon [Gündoğan Yayınları, 1990], *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, D. West, [Paradigma Yayınları, 2001], *Büyük Filozoflar*, B. Magee [Paradigma Yayınları, 2001], *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, R. Hollinger [Paradigma Yayınları, 2005].

FELSEFENİN KISA TARİHİ

Ahmet Cevizci

say

Say Yayınları
Referans Kitaplar

FELSEFENİN KISA TARİHİ / Ahmet Cevizci

ISBN 978-605-02-0170-3
Sertifika No: 10962

Sayfa düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94
Matbaası Sertifika No: 12992

1. Baskı: Say Yayınları, 2012
2. Baskı: Say Yayınları, 2013

Say Yayınları
Ankara Cad. 22 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com / sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İçindekiler

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BEŞİNCİ BÖLÜM

SEKİZİNCİ BÖLÜM

DOKUZUNCU BÖLÜM

ONUNCU BÖLÜM

ON BİRİNCİ BÖLÜM

Önsöz

Felsefenin Kısa Tarihi, üç yıl önce Say Yayınları'ndan çıkıp bugünlerde dördüncü baskısı yapılmakta olan *Felsefe Tarihi*'nin kısaltılmış, kısaltılırken belki biraz daha yoğunlaştırılmış veya kendisiyle ilgili olarak daha bilinçli hale getirilmiş şekli ya da versiyonudur. *Felsefe Tarihi,* üç yıl önce, felsefeye ve felsefe tarihine ilgi duyan herkesin, ama özellikle de felsefe tahsil eden öğrencilerin yararlanabilmeleri için küçük puntoyla ve nispeten daha az yer kaplayacak bir yazı karakteriyle dizilip oluşturulmuştu. Buna rağmen, ortaya yaklaşık 1400 sayfalık bir kitap çıkmıştı. Bana ulaşan tepkilerden ve üç yılda oluşan satış rakamlarından anladığım kadarıyla, mevcut haliyle çok büyük ölçüde iyi bir şekilde alımlanan *Felsefe Tarihi,* öyle anlaşılıyor ki amacına büyük ölçüde erişti. Halihazırda yedinci baskıya erişmiş olan *Felsefe Sözlüğü*'mden sonra, bu huzur dolu sevinci bu kez *Felsefe Tarihi* üzerinden ikinci defa yaşıyor ve eşsiz bir gurur ile mutluluk duyuyorum. Bununla birlikte, *Felsefe Tarihi*'nin görevini veya misyonunu henüz tamamlamadığı kanaatindeyim. Aslında biraz da kitabın tanınma sürecine karşılık gelen bu üç yıllık zaman diliminin ardından, onun kendi yolu ya da serüvenine bundan sonra da devam edip gelecek yıllarda çok daha iyi kabul göreceğine bütün kalbimle inanıyorum.

Bu bakımdan amacına erişip, kanaatimce önemli bir boşluğu dolduran *Felsefe Tarihi,* yine bana ulaşan bilgi ve tepkilerden anladığım kadarıyla, felsefeyle olan ilgileri biraz daha sınırlı ya da felsefeyle ancak hobi kâbilinden ilgilenen öğrenci ve okuyuculara biraz ağır veya yoğun gelmişe benzemektedir. *Felsefenin Kısa Ta-*

rihi, biraz da bu sıkıntıyı gidermek, herkesin daha kolay okuyup nüfuz edebileceği bir felsefe tarihi ortaya çıkarabilmek amacıyla yazılmıştır.

Bununla birlikte, daha özlü ve anlaşılır felsefe tarihi meydana çıkarmak amacı güdülürken, gerçekte herkesin yutabileceği bir hap hazırlama amacı güdülmüş değildir. Başka bir deyişle, kitapta nicelik açısından yapılan fedakârlık, ona nitelik açısından da yansıyan bir fedakârlık olmamıştır. Hatta bu bakımdan tam tersi bir yol izlendiğini, sadece filozoflar arasında değil, fakat çağlar, felsefe çığırları arasındaki ilişkilerin daha dikkatlice ve açıklıkla ifade edilebilmesi için özel bir gayret sarf edildiğini söyleyebilirim. Söz gelimi 20. yüzyıl felsefesi, sadece bütün bir modernite süreciyle ilişkilendirilerek ele alınmayıp, kendi özgüllüğü içinde sırasıyla metafiziksel gelenek, analitik felsefe geleneği ve Kıta felsefesi geleneği olarak üç ayrı felsefe geleneği üzerinden ortaya konmuştur. Onda bu felsefe gelenekleri arasındaki ilişkiler yanında, her bir geleneğin kendi gelişim dönemleri ve aynı gelenek içinde yer alan okul ve filozofların birbirleriyle olan ilişkileri ve farklılıkları ele alınıp ifade edilmeye çalışılmıştır. Hatta eserin felsefe okuyucusu ve öğrencilerine olduğu kadar, sosyoloji veya başka bir sosyal bilim öğrencilerine biraz daha iyi hitap edebilmesi için, kitabın kısaltılması stratejisiyle ters düşmek pahasına, ona, hermeneutik ve feminizm gibi, okumaları ve hazırlıkları tamamlanmadığı için *Felsefe Tarihi*'nde yer verilmemiş olan iki çağdaş akım ya da felsefe eklenmiştir.

Bunun dışında *Felsefe Tarihi*'ni vücuda getiren veya belirleyen bütün ilkelerin burada da aynen korunduğunu belirtmek isterim. Kitabın, bütün bunlardan dolayı, kendine ait bir bakış açısı ve sistematiği olduğunu, filozofların görüşlerini ele alıp tartışırken hayata geçirilen, derinlikli bir tefekkür dilinden yoksun olsa bile, kuşatıcı ve kapsayıcı bir yapısı bulunduğunu, dil ve felsefe tercihleri yönünden her tür sivrilikten sakındığını özellikle belirtmek isterim. Söz gelimi Ortaçağ düşüncesine Türkiye'deki bütünlüklü bir felsefe tarihinde ilk kez bu kadar çok yer veril-

mekte, bütün okul ve akımlarıyla 20. yüzyıl düşüncesi, Ortaçağ düşüncesinin iki katı büyüklükte bir hacimde ele alınmaktadır.

Felsefenin Kısa Tarihi'nin mevcut haliyle, felsefeye ilgi duyan, felsefe tarihine giriş yapmak isteyen, bu tarihten bir şeyler çıkartmak isteyen herkese yarar sağlamasını temenni ediyorum.

Ahmet Cevizci,
Bursa, 2012

cevizci@uludag.edu.tr

Giriş

Felsefeyle daha ziyade anlaşılan, birtakım problemler üzerine enine boyuna, derinlemesine ve argümantatif düşünmedir. Gerçekten de felsefenin tarihsel gelişimi içinde kökleri çok büyük ölçüde Sokrates'e geri götürülebilen bir anlayış ya da gelenek, onun olmuş bitmiş düşüncelerin, nihayete erdirilmiş fikirlerin bir toplamı olmadığını ileri sürer. Bu açıdan bakıldığında, felsefe esas itibariyle entelektüel bir tartışmaya veya felsefi bir muhabbete katılan kimseler eliyle hayata geçirilen veya icra edilen bir faaliyet olmak durumundadır. Bu, önemli ölçüde doğru olmakla beraber, felsefenin yapılabilmesi, enine boyuna bir sorgulama etkinliğine teşebbüs edilebilmesi veya belli bir derinliği olan tefekkür yoluna girilebilmesi için, daha önceki zamanların aynı konular veya benzer problemler üzerinde düşünmüş olan tefekkür ehlinin düşünce ya da fikirlerinden veya yol göstericiliğinden faydalanılması kaçınılmazdır. Felsefe, elbette eski zamanlarda yaşamış felsefeci veya düşünürlerin kendilerinin ya da fikirlerinin bir resmi geçidine eşitlenemez, ama bu fikirler de büsbütün değersiz olmayıp, tam tersine yolumuza ışık tuttukları, oluşturacağımız fikirlere, özellikle geçmişin takdir edilmesi, şimdinin anlaşılması ve geleceğin öngörülmesi noktasında yol gösterdikleri için büyük bir önem taşırlar.

İşte söz konusu fikirlerden oluşan felsefe tarihi, MÖ 6. yüzyılın ilk on yılı ve çeyreğinde, dünyanın Batı diye tabir edilen yarımküresinde başlamıştır. Yaklaşık olarak iki bin altı yüz yıllık bir süreçten meydana gelen bu entelektüel tarih, her biri kendi içinde farklılık gösteren dört ana kısma ayrılır. Bunlardan birinci

kısım İlkçağ felsefesine, ikinci kısım Ortaçağ felsefesine, üçüncü kısım modern felsefeye ve dördüncü kısım da pek çok yönü itibariyle modern felsefeyle benzerlik sergileyen, onunla çoğu durumda bir süreklilik ilişkisi içinde bulunan çağdaş felsefeye, daha doğrusu 20. yüzyıl felsefesine tekabül etmektedir. Bu dört ana kısımdan her biri kendisini takip edecek olan kısma, kendisinin bazen içinde, ama çoğu zaman da dışında kalan, dolayısıyla onu devam ettirmekle kalmayıp yeniyi de büyük bir güçle haber veren, bir geçiş noktası olarak niteleyebileceğimiz bir ara çağ, yüzyıl veya akımla bağlanır.

Birinci kısmı oluşturan İlkçağ felsefesi, sadece felsefenin başladığı değil, fakat aynı zamanda standartının belirlenip konduğu felsefe dönemini ifade eder. Bu felsefe, kendisiyle eşzamanlı olarak, hatta bazı durumlarda kendisinden önce başlayan Doğu düşüncesinden ayrılarak, hakiki felsefe diye tanımlanan bir felsefe tarzında zuhur etmiştir. Doğu'dakinin çoğu zaman felsefe addedilmeyip, bir tür ilham ya da mistisizme dayalı hikmet olarak görülmesinin nedeni bellidir. Dine veya mistisizme dayanması, metafizik veya varlığa dair bir düşünümden yoksun kalarak felsefeyi pratik meseleler üzerine bir hikmet olarak algılaması ve dolayısıyla, sözlü bir biçimde ve rasyonel/argümantatif bir yapının dışında bir yol üzerinden ortaya konmasıdır. Felsefeyi, bu şekilde Doğu'da olmayanlar üzerinden tanımlamakla kalmayıp bir anlamda evrensel bir felsefe şeklinde cisimleştiren İlkçağ felsefesi, nitekim *muthos*'tan *logos*a, mito-poetik düşünceden rasyonel düşünceye ve tekil olaylara dair doğaüstü bir açıklamadan doğal nedenlere dayalı genel ve teorik bir açıklamaya geçişle başlar veya örtüşür. O, Batılı bilgelik severin duyduğu hayret ve merakın sonunda ortaya çıkmış bir entelektüel faaliyet ve ürün olarak da başından sonuna bir yazılı gelenek yoluyla gerçekleşir. Bu, tam tamına moderniteyle veya Avrupa sömürgeciliğinin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan Doğu-Batı ikiliğinin veya Doğu/Doğulu'nun duygusal, tekilci, yerel ve pratik diye tanımlandığı yerde Batı/Batılı'nın akıl ve teori yoluyla genellik

ve evrensellik üzerinden ifade edildiği meşhur dikotominin de ilk örneğini meydana getirir.

İlkçağ felsefesi, birincisi Helenik, ikincisi de Helenistik-Roma felsefesi olacak şekilde, iki ana bölüme ayrılır. Bunlardan MÖ 6. yüzyılda başlayıp Aristoteles'in ölüm tarihi olan MÖ 322 yılına kadar devam eden birincisi tamamen Yunanlının felsefesi olarak, kendi içinde üç ayrı döneme ayrılır. Kitabımızın birinci bölümüne karşılık gelen Helenik felsefenin merkezi figürü Sokrates'tir. Nitekim Helenik felsefenin ikinci döneminde çağdaşları Sofistlerle birlikte, Yunan'da felsefenin gökyüzünden yeryüzüne inmesi, varlık felsefesinden bir tür siyaset felsefesi ve etiğe dönmesi hareketinin temsilciliğini yapan Sokrates'ten önceki düşünürlere Presokratikler adı verilirken, onu takip eden sistem filozofları olarak Platon ile Aristoteles, literatürde Sokrates'in öğrencileri olarak geçer. Doğa felsefesi Presokratiklerin varlık üzerine naif ve masum olduğu kadar bir o kadar da derinlikli düşünümlerinden meydana gelir. Aynı şekilde tarihin tanıdığı ilk ve büyük felsefe sistemlerinin kurucuları Platon ve Aristoteles'in felsefeleri de bütünüyle teorik bir etkinlik, dünyayı, hayatı ve toplumu algısal görünüşlerin ötesine geçerek anlamlı kılma ve açıklama çabası şeklinde tezahür eder.

Helenik felsefenin son düşünürü Aristoteles'in ölümü aynı zamanda kent devletinin sonuna, onun hayatının son yıllarında ünlü fatih İskender'in hocalığını yapması da İlkçağ felsefesinin ikinci bölümünü oluşturan Helenistik-Roma felsefesinin siyasal olarak imparatorluk zemini üzerine inşa edilmiş olması olgusuna gönderme yapar. *Felsefenin Kısa Tarihi*'nin de ikinci bölümünü işgal eden Helenistik-Roma felsefesi, büyük ölçüde Atina'da, tek merkezli bir felsefe olarak gelişen Helenik felsefenin aksine, başta Atina, İskenderiye ve Roma olmak üzere pek çok merkezde icra edilmiştir. Yine o, birincisinin sadece anlama ve açıklama amacına dönük teorik bir felsefeden meydana geldiği yerde, pratik bir felsefe olarak tezahür etmiştir. Helenistik-Roma felsefesinin Yunanlılar tarafından kurulan, ama Roma'da büyük bir güçle

temsil edilen üç ana akım ya da okulu olmuştur. Bunlardan birincisi Epikürosçu, ikincisi Stoacı, üçüncüsü de Septik Okul'dur. Üçünün de özgün ve yeni olup katkı yaptıkları yer etik ağırlıklı pratik bir felsefedir.

İlkçağ felsefesinden Ortaçağ felsefesine geçişte temas noktasını Yeni-Platoncu felsefe meydana getirir. Gerçekten de bu felsefenin kurucusu olan Plotinos'un, doğrudan doğruya Platon'un felsefesinden, Platon'un İyi İdeasının bizatihi kendisi ve ikinci olarak da nasıl bilinebileceğiyle ilgili belirlemelerinden yola çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Başka bir deyişle, bu Yunani filozofun bir ayağı tamamen arkadadır, Helenik felsefeye demir atmış durumdadır. Fakat onun bir ayağı da gelecektedir. Zira o, varlığı felsefesinin temelini meydana getiren Bir olan'dan hareketle aşağıya doğru bir iniş, varlığa ek olarak bilgi, aşk ve etiği de Bir olan'a doğru bir çıkış hareketi üzerinden açıklayan felsefesiyle, Ortaçağın teolojik veya din temelli felsefelerine ihtiyaç duydukları ikili hareketi ve dolayısıyla da gerekli terminoloji ve açıklamayı sağlar. Hristiyan felsefesinin ilk büyük düşünürü olan Aziz Augustinus'un bir Platoncu / Yeni-Platoncu düşünür olmasının, bu felsefede neredeyse Skolastik dönemine kadar Platonik bir çerçevenin baskın çıkmasının, İslam dünyasında ise Meşşai filozofların olduğu kadar İşraki filozofların da en çok Plotinos'tan ilham almış olmalarının nedeni, öyle sanılır ki budur.

Felsefe tarihinin ve dolayısıyla kitabımızın ikinci kısmı, Ortaçağ felsefesinden meydana gelir. Ortaçağ felsefesi dünyaya çoğu yer ve durumda hâkim olan pozitivist önyargıdan, onun bir parçasını oluşturan İslam felsefesi ise bizim kültür dünyamıza şu ya da bu sebeple damgasını vurmuş olan Batıcı bakıştan dolayı ihmal edilmiş, daha doğrusu bilinçli olarak göz ardı edilmiş bir felsefeye tekabül eder. Bu felsefenin, İlkçağ felsefesinde olduğu gibi bütünüyle seküler bir felsefe olmadığı, özerk olmayıp dine tabi bulunduğu, felsefenin ezeli-ebedi problemlerini ele almak yanında, dini dünya görüşünü anlamlandırıp temellendirmek amacıyla oluşturulmuş olduğu doğrudur. Fakat Ortaçağ felsefe-

sinin sadece ve bizatihi kendi içinde değil, fakat modern olanın anlaşılması bakımından da çok büyük bir önem taşıdığı veya Aquinalı Thomas ya da Fârâbî'nin, filozofluk kalitesi ve kapasitesi bakımından Aristoteles'ten daha aşağı bir düzeyde bulunmadıkları da doğrudur. Din ile felsefenin bir araya gelemeyeceğini, dini felsefenin ya da aynı anlama gelmek üzere Hıristiyan veya İslam felsefesinin olamayacağını ileri süren ve dolayısıyla felsefenin ezeli-ebedi ve evrensel felsefi problemlere verilecek rasyonel yanıtlardan meydana geldiğine inanan kimselerin galiba şu olguyu dikkate almalarında büyük yararlar vardır. Sosyal ve politik koşullardan bağımsız bir düşünce ya da felsefe olamaz.

Dünyaya ve geçmişe, Batı'ya ve Doğu'ya dair vukufiyetlerimizi geliştirmek açısından bilinmesi ve kendisine mümkün olduğu nispette nüfuz edilmesi gerektiğine inandığımız Ortaçağ felsefesi kendi içinde iki ayrı felsefe geleneğinden ve dolayısıyla iki ayrı bölümden oluşur. Bunlardan birincisi, tarihsel olarak daha eski olan Hristiyan felsefesi, diğeri de İslam felsefesidir. İşte bundan dolayı, kitabımızın üçüncü bölümü Hıristiyan felsefesine, dördüncü bölümü de İslam felsefesine ayrılmıştır. Söz konusu iki felsefe, yerel ya da kültürel farklılıkları bir tarafa bırakılıp doğrudan doğruya felsefenin ana konularından hareket edilecek olursa, birkaç noktada ayrıntılardaki kimi önemli farklılıklara rağmen özde mutlak bir birlik sergiler. Bu noktalardan birincisi, varlığın Tanrı'nın varoluşu ve yaratıcı eylemi üzerinden veya teleolojik olduğu kadar hiyerarşik bir varlık anlayışı üzerinden açıklanması çabasından meydana gelir. Bilgi söz konusu olduğunda, gerek Hıristiyan gerekse İslam felsefesi, çoğu zaman aklın imanı tamamlayıcı karakterine vurgu yapan bir anlayışla, Tanrı'nın ve ilahi hakikatlerin kimi zaman ilahi bir aydınlanmaya ama çoğu zaman da akla dayalı bilgisinin imkânı üzerinde durur. Etik söz konusu olduğunda, her ikisinde de ilahi bir yol göstericiliğe muhtaç insanın eylemlerini kaynağında Tanrı'nın olduğu bir ahlak yasasına uygunluk açısından yargılayan deon-

tolojik etik anlayışları egemen olur. Buna mukabil, siyaset felsefesi açısından bakıldığında, Ortaçağın temel probleminin kâmil müminlerden meydana gelen, adaleti tecessüm ettirmiş bir cemaat ya da topluluk yaratmak olduğu söylenebilir.

Felsefe tarihinin üçüncü kısmı modern felsefeden meydana gelir. Felsefe terminolojisi veya literatüründe, modern aslında, aralarındaki mutlak süreklilik ilişkisinden dolayı çağdaşı, yani 20. yüzyılı da ihtiva edecek şekilde kullanılmakla beraber, ben felsefenin kendi içinde yaşanan önemli ayrımlaşmalardan veya felsefede bu dönemde belirginleşenin süreklilikten ziyade bölünme olmasından dolayı, moderni çağdaştan ayırıyorum. Moderni ve özel olarak da felsefi modernliği tarihsel açıdan 17. ve 18. yüzyıllara konumlayacak veya demirleyecek olursak, Ortaçağ felsefesi ile modern felsefe arasındaki temas veya geçiş noktasının Rönesans felsefesi olduğu söylenebilir. Her ne kadar bir başına Ortaçağ kültürü veya felsefesinin baştan sona Tanrı, buna mukabil Rönesans felsefesinin esas itibariyle insan merkezli bir felsefe olması olgusu bile ikincisinin hemen tamamıyla yeni ve moderni temsil ettiği izlenimini verse bile, o, hem yepyeni bir çağ hem de bir geçiş dönemi olmak durumundadır. Gerçekten de Rönesans aynı anda hem Ortaçağ, hem de Yeniçağdır veya bir yandan Ficinus, Erasmus ve Luther'de olduğu gibi bir hayli dindar bir yandan da Machiavelli ve Montaigne örneklerinde olduğu üzere, çok aşikâr bir biçimde dünyevidir. Dahası, Rönesans felsefesi Aristotelesçiliğin, kendisine antikiteden miras kalan Platonculuk ve Stoacılık benzeri düşünce akımlarıyla birlikte hâkim olması nedeniyle de Ortaçağ felsefesiyle bir süreklilik arz eder. Kitabımızın beşinci bölümünün konusunu oluşturan Rönesans felsefesi, burada sırasıyla hümanizm, reformasyon, bilim hareketi ve siyaset felsefesi konuları üzerinden incelenmektedir.

Kitabın üçüncü kısmını oluşturan modern felsefe, sırasıyla altıncı bölümde 17. Yüzyıl Felsefesi, yedinci bölümde ise Aydınlanma Felsefesinden meydana gelen bir bütün olarak mütalaa edilmiştir. 17. Yüzyılın görüşleri incelenen filozof figürleri ara-

sında felsefi modernliğin kurucusu olarak değerlendirilen Descartes, Bacon ve Hobbes ile Descartes'ın Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist izleyicileri yer almaktadır. Oysa Aydınlanma felsefesinin görüşleri ele alınan önemli filozofları arasında ise İngiliz ve İskoç Aydınlanmasının önde gelen şahsiyetleri olarak Locke ve Hume, Fransız Aydınlanmasının merkezi figürleri olarak Montesquieu, Voltaire, D'Holbach, Diderot ve Rousseau, Alman Aydınlanmasının en önemli ismi olarak da Kant bulunmaktadır. Modern felsefe, söz konusu tarihsel süreç ve filozof figürler dışında kitapta tematik olarak da modernliğe özgü akılcılık, bilimcilik ve ilerlemecilik tutumlarıyla ilişkilendirilerek ve hatta Aydınlanmanın yaklaşık üç yüzyıllık bir sürecin ardından nihai zaferini ilan edecek seküler mantığı üzerinden tartışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, modern felsefenin varlık söz konusu olduğunda nihai tutumunun, öncelikle modern bilimin talep ettiği mekanik dünya tasavvuruna uygun olarak çoğu zaman ya zihin/beden veya ruh/madde düalizmi ya da materyalist bir monizmle belirlenen statik töz metafiziği olarak, sonra da kısmen İngiliz deneyimcileriyle Kant'ta kendisini gösteren bir fenomenalizm şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Onun, epistemoloji açısından da, yine modernlik ruhunun motoru olan bilimin etkisine bağlı olarak resmi veya standart birtakım öğretilere sahip olduğu söylenebilir. Bu öğretilerden birincisi rasyonalizm, diğeri de ampirizmdir. Onda bu ikisinin bir sentezi, ancak 18. yüzyılda Kant'ın transandantal felsefesi tarafından gerçekleştirilecektir. Değer açısından, yani etik söz konusu olduğunda, art alanında yükselmekte olan liberal kapitalizmin bulunduğu modern felsefe, değer dünyasını dini dünya görüşü karşısında bağımsızlığını kazanıp gelenekten kopmuş modern özneden veya birinci şahsın bakış açısından hareketle inşa eder. Söz konusu egoist ve doğalcı etik anlayışı, Kant'ın ödevi ve ahlaklılığı insanın doğal yanından bağımsız bir biçimde inşa etme yönündeki çabalarına rağmen, varlığını 19. yüzyıla kadar aynıyla devam ettirecektir. Yine aynı bağlamda ve bu kez siyaset felsefesi açısın-

dan ele alındığında, modern felsefenin siyasal alanı bir toplum sözleşmesi anlayışı ve doğal haklar öğretisi üzerinden kurduğu söylenebilir.

Kendisini, bütün süreklilik noktalarına rağmen çağdaş felsefeden ayırdığımız modern felsefeyi veya 17. ve 18. yüzyılların felsefesini 20. yüzyıl felsefesine bağlayan temas veya geçiş noktası, tıpkı daha önceki temas noktaları gibi, hem selefini devam ettiren hem de halefini barındırıp önceleyen bir çağ olarak 19. yüzyılın felsefesidir. Kitabımızın bir bütün olarak sekizinci bölümünün konusu olan 19. yüzyıl felsefesi, gerçekten de bir yandan pozitivizm, Marksizm, yararcılık ve evrimcilik benzeri akımlarıyla moderni veya Aydınlanmanın bilimci ilerlemeciliğini sadece şekil değiştirmiş olarak devam ettirir. Fakat diğer yandan da romantizm ve idealizmiyle ona bir tepki oluşturur. Bu yüzden 19. yüzyılın, felsefede büyük bir bölünmenin yaşandığı bir çağ olduğu söylenebilir. Bölünme bir yandan Aydınlanmanın din ve metafizik karşıtı akılcılığıyla bilimciliğini bu yüzyılda da aynıyla devam ettiren felsefi modernizm ile Aydınlanmanın kuru ve akılcı mantığına karşı çıkışla vücut bulan romantizm ve idealizm arasındadır. Romantik tepkinin kitabımızda ele alınan sahipleri Vico, Herder, Schiller, Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche, idealist reaksiyonun temsilcileri de Fichte ve Hegel'dir. Gerçekten de söz konusu idealist reaksiyonerler Aydınlanmanın akıl kavrayışıyla doğalcılık ve liberalizminin kuşkuculuk, materyalizm ve anarşiye götürdüğünü düşünmüşlerdi. Fakat onlar bu noktada kalmayıp akıl, bilim ve özgürlüğün korunup savunulacaksa eğer, bunun ancak dinin, tabiatın ve tarihsel dünyanın yeni ve daha farklı bir şekilde düşünülüp anlaşılmasını mümkün kılacak idealist bir zemin üzerinden veya perspektiften yapılabileceğini ileri sürdüler.

Demek ki tohumları önemli ölçüde 19. yüzyıl felsefesinde atılan 20. yüzyıl felsefesinin, bir kere her şeyden önce çok sayıda filozof ve akımdan meydana gelen alabildiğine zengin bir felsefe olduğu söylenebilir. Nicelik açısından geçerli olan bu durumun,

nitelik açısından geçerli olup olmadığı epeyce tartışmalı bir konudur. Nitekim bu felsefenin aslında, her ne kadar psikanaliz ve sosyal teorinin etkisi ve interdisipliner bir yaklaşımın güç kazanmasıyla birlikte içerik yönünden de zenginleşse bile, daha önceki yüzyılların felsefelerinin derinliğinden ve ağırlığından epeyce bir şeyler yitirmiş bir felsefe olduğu kabul edilir. Bu çağda, antik çağların büyük filozoflarından Platon ve Aristoteles'in bırakınız benzerini yanlarına yaklaşacak bir filozofun dahi bulunmadığı söylenir. Ama bir yandan da unutmamak gerekir ki, çağdaş felsefe, felsefeyi belirleyen üç boyutun üçünün birden ilk kez temsil edildiği bir felsefe olmak durumundadır. Bu boyutlar da sırasıyla kurucu veya bütünleştirici boyuttan, çözümleyici ve nihayet eleştirel boyutlardan meydana gelir. Bunlardan kurucu boyut, felsefenin dünyanın, toplum veya hayatın çok çeşitli fenomenlerini birlikli bir teori ya da yapı üzerinden kurmaya veya anlaşılır hale getirmeye çalışan yönünü ifade eder. Nitekim kitabın dokuzuncu bölümünü meydana getiren ve Bergson ve Whitehead dışında James ve Dewey gibi pragmatist filozoflar tarafından temsil edilen "Çağdaş Metafizikçiler"in felsefeleri, 20. yüzyıl düşüncesinin kurucu veya metafiziksel boyutunu meydana getirmektedir.

Felsefenin ikinci boyutu olan çözümleyici boyut, felsefenin görevinin kuruculuk veya sentezle ilgili bir görev olmayıp, esas olarak analitik bir görev olduğu inancıyla metafiziğe karşı çıkarken, modern felsefenin Aydınlanmacı ve bilimci bakış açısını 20. yüzyılda devam ettirir. Kitabın onuncu bölümünün konusunu oluşturan analitik felsefenin üç farklı versiyonundan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, felsefe tarafından keşfedilecek hakikatlerin bulunmadığını, felsefeye düşen işin de birtakım hakikatleri keşfetmeye kalkışmak yerine, düşüncelerin mantıksal yönden açıklığa kavuşturulmasını sağlamak olduğunu bildiren görüşle karakterize olan analitik felsefe anlayışıdır. Bu anlayış, esas olarak mantıkçı pozitivizm tarafından temsil edilmiştir. Onun ikinci versiyonu felsefenin işinin düşüncelerin

açıklığa kavuşturulması olduğunu ileri sürerken, bunun ancak felsefi önermelerin mantıksal formuna ve dilsel yapısına ilişkin bir analiz yoluyla söz konusu olabileceğini dile getirir. Söz konusu versiyonuyla analitik felsefe, bu kez Moore, Frege, Russell ve Wittgenstein tarafından temsil edilmiştir. Analitik felsefe nihayet üçüncü olarak, kuşatıcı felsefi sistemlere veya bizatihi metafiziğin kendisine karşı çıkıp, ayrıntılar ve özgül problemler üzerinde yoğunlaşır. Analitik felsefenin sağduyuya ve gündelik dile yakın duran bu üçüncü versiyonuyla bu kez gündelik dil felsefesi anlayışında, ikinci dönemin Wittgenstein'ında ve meşhur söz edimleri teorisinde karşılaşırız.

Felsefenin esas itibariyle kapsamlı bir eleştiri etkinliğinden meydana gelen üçüncü boyutuyla ise, onun üçüncü büyük geleneğini oluşturan, kaynağında çok büyük ölçüde 19. yüzyıl filozofu Nietzsche'nin bulunduğu Kıta felsefesinde karşılaşırız. Kitabın on birinci bölümünü meydana getiren bu felsefe anlayışı öncelikle ve büyük ölçüde radikal bir eleştiriyle karakterize olur. Onu belirleyen şey hümanizme, özne merkezli modern metafizik anlayışına, ilerlemeci tarih tasavvuruna yönelik radikal bir eleştiridir. Bununla birlikte, Kıta felsefesinin temelinde esas olarak alabildiğine güçlü ve kuşatıcı bir pozitivizm ya da bilimcilik eleştirisi bulunur. Buna göre o, sırasıyla "bilimsel kültüre dair bir eleştiri"den, "bilimsel kavrayışın doğasına ilişkin bir kritik" ve nihayet "rasyonel özneye ilişkin bir eleştiri"den meydana gelir. Kıta felsefesi geleneği içinde yer alan filozofların önemli bir bölümü için, söz konusu üç eleştiri veya ana tema arasında yakın bir ilişki vardır. Örneğin Heidegger, bizi Kartezyen benlik düşüncesini reddetmeye götüren nedenlerin dünyaya dair bilimsel anlama ya da kavrayışımızın ikincil veya türetimsel bir anlama olduğunu fark etmemizi sağlayan nedenlerle bir ve aynı nedenler olduğunu ileri sürer. Dahası o, burada kalmayıp söz konusu Kartezyen benliğin insanları veya modern düşünceyi doğayı salt bir araştırma ve sömürü nesnesi olarak görmeye sevk ettiğini ileri sürer.

Söz konusu eleştiriler; bazen de Kıta felsefesinin farklı okulları tarafından ayrı ayrı hayata geçirilmiştir. Örneğin bilimsel kültür eleştirisini özel olarak Eleştirel Teoride ve bazen postyapısalcı bazen de postmodern bir düşünür olarak görülen Foucault'da buluruz. Fakat esas fenomenolojik gelenek ve bu gelenek içinde konumlanan varoluşçuluk, bilimsel kültürü, yol açtığı nesneleştirme tutumu ve yabancılaştırıcı etkisi üzerinden radikal bir eleştiriye tabi tutar. Bilimciliğe, bilimsel kavrayışın doğasına dair bir kritik üzerinden yöneltilen eleştirinin en mükemmel örneğini ise hermeneutikte bulmaktayız. Gerçekten de doğa bilimlerinin öncelikle yöntemi itibariyle evrensel, ikinci olarak nesnellik ve tarafsızlığın timsali ve nihayet hakikate doğru yürüyüşün teminatı olduğu iddiaları önce Dilthey, sonra da Gadamer tarafından sert bir eleştiriye tabi tutulur. Bilim ideolojisinin öngördüğü rasyonel özne anlayışı ise başta feminizm, postyapısalcılık ve postmodernizm olmak üzere, pek çok Kıta felsefesi okulu tarafından eleştirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Antik Felsefe

Felsefe, çok kabaca ve şimdilik algısal görünüşlerin ötesine geçerek, hayatı, bir bütün olarak varlığı, toplumu ve insanı anlama, açıklama ve anlamlı kılma çabası olarak tanımlanabilir. Dünya üzerinde bu çaba içinde olmamış, hayatı ve dünyayı anlamlı kılmaya kalkışmamış bir toplum yok gibidir. Bununla birlikte, söz konusu anlamlı kılma çabasının biraz daha teknik bir biçimde, tamamen düşünsel veya entelektüel bir faaliyet olarak ve birtakım argüman veya akıl yürütmeler üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. İşte bu anlamıyla felsefe MÖ 6. yüzyıl ile 5. yüzyıl arasında kalan bir dönemde, aynı anda dünyanın birçok yerinde başlamıştır. Akdeniz'in doğusunda, güneyinde ve kuzeyinde, Çin ve Hindistan'da birtakım bilge insanlar, karşı karşıya kaldıkları kaotik yapı ya da düzenle hesaplaşırken, üyeleri oldukları kültürlerin yerleşik alışkanlıkları, dini inançları ve mitolojik inanışlarıyla yetinmeyerek yeni bir düzen oluşturmaya çalıştılar. Felsefe, bu farklı bölgelerde, bazen din ile karışmış olarak, bazen de dinden tamamen bağımsız rasyonel bir etkinlik şeklinde ortaya çıkmıştı. Gerçekten de felsefe, Zerdüşt (MÖ 628-551) üzerinden İran'da, Thales'in (MÖ 625- 547) şahsında Yunan'da, Siddhartha Gautama (MÖ 563-545) benzeri bilgeler üzerinden Hindistan'da, Konfüçyüs (MÖ 551-479) ve Lao-Tze (MÖ 6. yüzyıl) gibi düşünürlerin şahsında da Çin'de kendini göstermişti.

Söz konusu bilgelerin ilgileri kadar, içinde bulundukları koşullar da farklılık göstermekteydi. Dolayısıyla, felsefeden farklı şeyler anlayan, farklı felsefe kavrayışlarına sahip olan bu bilgeler, hakikat yolunda kendi mizaçlarıyla kültürlerinin vurduğu damga veya temin ettiği perspektifin de katkısından yararlanarak, azımsanmayacak derecede ilerleyip önemli merhaleler kat ettiler. Durum böyle olmakla, yani her farklı kültür, hakikatin açımlanmasına önemli katkılar yapmış olmakla birlikte, zaman içinde bunlardan bir tanesi kabul gördü veya başta rasyonel yapısı ve bu yapıya uygun düşen metafiziğinden dolayı öne çıkarıldı. Bu da hiç kuşku yok ki, Batı Ege kıyılarında MÖ 6. yüzyılda başlayan Grek felsefesiydi.

Yunan Felsefesini Öne Çıkaran Nedenler

Thales'le başlayan Antik Yunan felsefesi, yaklaşık bin yıllık bir süre boyunca olağanüstü büyük ve önemli adımlar attı. Bununla birlikte, Yunanlılar beşeri bilgeliğin, yani bilim ve felsefenin inşası noktasında işe sıfırdan başlamamışlardı. Onların bu noktada, başka kültürlerden çok şey aldıkları söylenebilir. Onların *kozmos*un birliği, matematiğin güzelliğiyle ilgili düşüncelere ve daha birtakım dini fikirlere ulaşmalarını, bu sıralarda büyük ölçüde Pers kültürü sağladı. Persliler sayesinde keşfettikleri kültürel unsurların başında, Zerdüştçülüğün tektanrıcılık, ruhun ölümsüzlüğü ve iyi-kötü düalizmi gibi ana öğretileri gelmekteydi. Aynı şekilde Yahudi düşüncesinden de önemli etkiler alan Yunanlılar Çin, Hint ve Pers düşüncesi yanında, Akdeniz'in güneyi ve doğusundaki uygarlıklardan da etkilenmişti. Mısır ve Mezopotamya'daki antik uygarlıklardan kompleks birtakım astronomi sistemleriyle oldukça ileri bir matematiği almışlardı.

Fakat Yunanlılar, başka kültürlerden almış oldukları hiçbir şeyi aldıkları yerde bırakmadılar. Gerçekten de onların, her ne kadar Doğu düşüncesi ve biliminden yararlanmış olsalar da genelleme ve *theoria*ya yükseldikleri; bilgiyi pratik bir kaygı içinde olmadan, bizatihi kendisi için istemiş olmaları nedeniyle, rasyo-

nel düşüncenin gerçek anlamda başlatıcısı oldukları söylenebilir. Mısır ve Mezopotamya'da bilim, olgu toplama, pratik ilgi ve ihtiyaçlara cevap arama aşamasının ötesinde, kuramsal nitelikte sorulara yönelememiş, dolayısıyla sistemli bir yapı kazanamamıştı. Yine, Çin, Hint, Mısır ve Mezopotamya'daki bilimsel ve felsefi düşüncenin, pratik bir yönelimi olduğu yerde, Yunanlı doğaya çıkar gözetmeksizin, bilmek amacıyla bilmek için yönelmiş, tek tek örnek ve olgularda kalmayıp, genel olana ve *theoria*ya yükselmiştir. Gerçekten de sözgelimi Mısırlıların, felsefe ateşini yakmak için olmazsa olmaz kıvılcımlar olan hakikat aşkı ve bilgiyi bizatihi kendileri için isteme tavrından yoksun bulundukları, onu sadece pratik bir amaca hizmet ettiği ölçüde istedikleri yerde, Yunanlılar bilimi yaratmadıysalar bile, onu tamamen farklı bir düzleme taşımışlardır.

Başka bir deyişle, gerek Mısırlılar gerekse Babilliler, önemli ölçüde dini mülahazalar tarafından yönetilen pratik yaşamlarında hemen tamamen deneme-yanılma yöntemine dayandıkları ve nedenler alanı dini dogmalarca belirlendiği için bu yöntemin neden işlediği sorusunu sorma ihtiyacı hissetmediler. Oysa Yunanlılar "neden?" ya da "niçin?" sorusuna yöneldiler ve nedene dönük ilgi de doğallıkla genelleme ihtiyacına yol açtı. Buna göre, Mısırlı, elbette ateşin çok faydalı bir alet olduğunu biliyordu. Çünkü onun tuğlalarını sertleştiren, evini ısıtan, camın ve çeşitli metallerin ortaya çıkışını sağlayan şey, ateşti. Mısırlı, ateşle bütün bunları başarıyla yapmış ama çoğunlukla pratik hayatını idame ettirmesini mümkün kılan sonuca ulaşmakla yetinmişti. Yunanlı ise burada kalmayıp bir üst düzleme yükselerek, tuğla ocağındaki, kalpteki, güneşteki ateş olarak, bir ve aynı şeyin bu kadar farklı şeyi neden ve nasıl yaptığını sormaya geçti. Buraya geçtiği zaman da doğallıkla ateşin doğasının ne olduğu, ateş olarak onun temel özelliklerinin ne olduğu sorusuna, ateşin özünü araştırmaya geçmiş oldu. İşte Yunanlıların bilim ve felsefede attığı dev adımı oluşturan şey, bu geçiştir yani daha yüksek genellemelere doğru gerçekleştirilen ilerlemedir.

Aynı şekilde Çin ve Hint'teki felsefe de zaman zaman mitolojik düşünce ve dini açıklamayla iç içe geçmiş, sadece dini bir hikmet düzeyinde kalmıştı. Başka bir deyişle, Çin ve Hint düşüncesi çoğunlukla dini düşünceyle karışmış olup, zaman zaman da pratik bir nitelik arz etmişti. Sözgelimi Çin felsefe sistemlerinin, Lao-Tze'nin Taoculuğunun felsefeden ziyade bir mistisizme tekabül ettiği, bizzat kendi itirafıyla "yaratıcı değil fakat bir taşıyıcı olduğunu" söyleyen ve dine sıkı bir biçimde bağlı olan Konfüçyüs'ün ise bir filozoftan ziyade, ahlak vaizi olduğu ve metafiziksel konularla ilgili derinlikli bir kavrayışa sahip olmadığı söylenir. Hint'te ise çeşitli felsefi sistemler gerçekten olmuş olsa da Hint felsefesi dinle olan temasını hiçbir zaman koparmamış ve öte dünyaya dönük karakterinin düşünce dünyasına yabancı kalması nedeniyle, hiçbir zaman müstakil bir karakter kazanamamıştır.

Oysa Yunan'da felsefe, dini ya da mitolojik düşünceden kopuşun sonucunda, doğal olayların, doğaüstü değil de doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla, insan aklına dayanan bağımsız bir faaliyet olarak başlamıştır. Gerçekten de yerleşik halk dini veya mitolojik düşünceyi reddetmemekle birlikte, onun sunduğu açıklama tarzından tatmin olmayan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozoflar eliyle kurulan felsefenin Yunan'daki doğuşuna damgasını vuran olay, *muthos*tan *logos*a; efsaneye dayalı tekil açıklamadan, akla dayalı genel açıklamaya geçiştir. Bu filozoflar, evrenin kökeni ve doğasıyla, doğal dünyada ortaya çıkan süreçlerle ilgili problemlere getirilen mitolojik açıklamanın yerine akla dayalı bir açıklamayı geçirdiler. Ortaya koydukları felsefi ya da metafiziksel açıklamanın, en azından günümüz bakış açısından alabildiğine ilkel olmasına rağmen, Thales ve arkadaşlarını filozof kılan en temel olgu buydu. Onların dini ya da mitolojik açıklamanın yerine özellikle bilimsel düşüncenin temelini oluşturan "gözle görünür dünyanın akli ve anlaşılır bir düzeni gizlediği, doğal dünyanın nedenlerinin yine bu dünyanın sınırları içinde aranması gerektiği ve başka bir kay-

naktan yardım görmeyen, özerk insan aklının bu arayışta kendisinden yararlanılabilecek yegâne araç olduğu" inancını ikame etmiş olmalarıydı.

Gerçekten de sadece Batı felsefesi uzmanları değil Doğu düşüncesi üzerinde çalışan uzmanlar da Çin ve Hint felsefesinin çoğunlukla, gerçek felsefeye özgü temel bir özellik olarak karşımıza çıkan argümantatif yapıdan birçok durumda yoksun kaldığını öne sürerler. Böyle bir argümantatif yapıyı hayata geçiren Yunanlı filozoflar, oluşturdukları metafizik üzerinden, bilim ve felsefenin algısal görünüşlerin ötesine geçerek dünyayı ve varlığı anlamlı kılma yönünde rasyonel bir faaliyet olduğunu göstererek, aslında bir anlamda felsefe yapmanın standardını belirlediler. Yunanlılar, nihayet felsefeyi kuşaktan kuşağa aktarılan bir sözler ya da hikmetler bütünü olmaktan çıkartarak, yazılı bir gelenek üzerinden ifade etmenin ve yazı üzerinden diyalektik bir tarzda tartışmanın ortamı haline getirdiler.

Onların bunu başarmalarını mümkün kılan iki şey vardı: Refah ve merak. Buna göre, içinde felsefenin gelişebileceği toplumun belirli ya da yüksek bir refah düzeyine erişmiş olması vazgeçilmez bir şeydir. Böyle bir refah toplumunda felsefeyle uğraşacak kişinin, maddi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak yerine, boş zamana sahip olma zorunluluğu vardır. İşte bu birinci koşul, çeşitli ticaret yollarının birleştiği bir kavşak olan ve başta denizcilik, tarım ve ticaret olmak üzere, çeşitli yollardan oldukça zenginleşen İyonya'da, MÖ 6. yüzyılda fazlasıyla gerçekleşmiştir. Güney'de Mısır'a, Kuzeyde Karadeniz'e, Doğu'da Mezopotamya'ya ve Batı'da da bütün Yunan kentlerine doğrudan erişebilme konumunda bulunan bu zengin liman kentinde, insanlar gerçek bir zenginlik ve genel yönelimi itibariyle maddi ve hümanistik olan bir kültür atmosferinde yaşıyorlardı.

Öte yandan, kritik zihniyet ve felsefenin doğuşu için gerekli olan ikinci koşul, kişinin merak duyması, kendisine öğretilen ya da sunulanla yetinmeyip, dünyadaki varlıkların, şeylerin, niçin oldukları gibi olmaları gerektiğini anlamaya çalışmasıdır. Bu ko-

şul ise aslen İyonyalı olan Thales adlı filozofta gerçekleşmiştir. Thales, kendisine sunulan açıklamayla yetinmeyip, varlıkların, şeylerin niçin oldukları gibi olmaları gerektiğini anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Demek ki felsefe, felsefi düşünüş öncesindeki insanın yaptığı gibi, görmek ya da inanmakla ilgili bir konu değildir. Felsefe, merak etmekle, düşünmekle, daha doğru bir deyişle düşünümle, kısacası akıl ile ilgili bir konudur. Felsefe, gözle görülen varlıkların meydana getirdiği çokluğun gerisinde gizli olan birliği, kaosun gizlediği düzeni görebilmekle, algısal görünüşlerin arkasındaki gerçekliği araştırmakla ilgili entelektüel bir faaliyettir.

Antik Felsefenin Sınıflanması

Hint ve Çin kültürü dışta bırakıldığında, MÖ 6. yüzyılda başlayıp ünlü Romalı İmparator Justinianus'un Yunan felsefesini temsil eden son okul olan Atina Okulu'nu kapattığı MS 529 yılına kadar uzanan İlkçağ felsefesi veya antik felsefe, *Helenik felsefe* ve *Helenistik felsefe* olarak ikiye ayrılır. Bunlardan antik felsefenin ilk 300 yıllık dönemine tekabül eden Helenik felsefe, onun en yoğun, en güçlü, en parlak dönemine karşılık gelir. Görece çok daha uzun veya yaklaşık 700 yıllık bir tarihi olan Helenistik felsefeyle kıyaslandığında, hemen hemen bütünüyle ona karşıt özellikler sergiler. Buna göre, Helenik felsefe dini veya mito-poetik düşünceden kopuşla, doğal olayların doğaüstü nedenler yerine yine doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla başlarken; Helenistik felsefe, özellikle son dönemlerinde veya Yeni-Platoncu felsefede dine yeniden yaklaşır ve mistik bir karakter kazanır. Helenik felsefenin hem naiflik hem de başka kültürlerle karışmamış olma anlamında saf olduğu yerde, Helenistik felsefe en azından Roma kültürü ve kısmen de Doğu felsefesiyle karışmış olma anlamında Yunan'a özgü saflığını yitirmiş bir felsefedir.

Helenik felsefenin doğal siyasi dekoru kent-devletidir, Helenik dönemin filozofu kent-devletinde mutlu bir hayata erişme idealinin belirlediği etiko-politik sorulara cevap vermeye çalışır.

Oysa Helenistik dönemin siyasi dekorunda imparatorluk vardır; bu dönemde filozof imparatorluk düzeninin sınırlarını büyüttüğü dünyada yalnızlaşan ve yabancılaşan insanın ağır problemlerine çözüm getirmeye çalışır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Helenik felsefe, büyük bir bölümünde, zaman zaman etik ve politik konularla yakından ilgilenmiş olsa bile, bütünüyle teorik ve evrenin her yönüyle anlaşılabilir olduğuna inanan tamamen rasyonel bir felsefe olarak gelişmiştir. Oysa Helenistik felsefe, felsefenin neredeyse tüm diğer disiplinlerini bir kenara bırakarak salt ahlak problemi üzerinde yoğunlaşmış pratik bir felsefedir; o, kimi durumlarda gerçekliğin kavranamaz olduğunu kabul eden septik (kuşkucu), bazen de aklı terk ederek mistikleşmiş bir felsefe olarak ortaya çıkar.

Bunlardan tarihsel olarak Thales ile başlayıp, Aristoteles'in öldüğü MÖ 322 yılına kadar devam eden Helenik felsefe, kendi içinde *Presokratik felsefe* veya *doğa felsefesi*, *İnsan Üzerine felsefe* ve *Sistematik Dönem* veya *Büyük Sokratikler* dönemi olarak üçe ayrılır. Antik felsefenin, MÖ 4. yüzyılın son çeyreğinde başlayıp, MS 4. yüzyıla kadar devam eden ikinci büyük dönemi *Helenistik-Roma felsefesi* de iki ana çağdan ya da felsefe çığırından meydana gelir. Bunlardan birincisi, resmi olarak MÖ 322 ve MS 331 yılları arasındaki tarihsel döneme karşılık gelen Helenistik çağın felsefesidir. *Helenistik felsefe*nin ana okul ya da felsefeleri, Yunan dünyasında Platon'un *Akademia*'sıyla Aristoteles'in *Lykeium*'unun yanı başında kurulan Stoacı, Epikürosçu ve Kuşkucu okullardır. Dönemin ikinci ana çığırı ise Roma felsefesinden oluşur.

DOĞA FELSEFESİ

Antik felsefenin Doğa Felsefesi veya Presokratik felsefe olarak sınıflanan bu ilk döneminde, felsefe doğa ya da varlık felsefesi olarak belirmiştir. Başka bir deyişle, felsefe, ilk filozofların görüşlerinde, bir varlık felsefesi, varlık üzerine sistematik bir düşünüm

olarak ortaya çıkmıştır. Bizim bugün kendilerini *natüralistler* ya da *fizikçiler* olarak sınıfladığımız ilk doğa filozofları, her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde düzenli bir yapının veya kalıcı bir gerçekliğin var olduğuna inanmışlardı. Presokratikler bununla da kalmayıp doğanın kendi içinde kapalı bir sistem meydana getirdiğini savunarak, doğaya ilişkin açıklamanın yine doğanın kendi içinde aranması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Başka bir deyişle, Presokratikler dış dünyaya baktıklarında bir çokluk gözlemlemişler ve bu çokluğun, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman anlaşılır hale gelebileceğini ve dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Bundan dolayı, ilk doğa filozofları *arkhe* problemi üzerinde yoğunlaşmış ve dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi belirlemeye çalışmıştır.

Buradan hareketle, Presokratik filozofların varlık problemine sırasıyla görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık ekseninde bir çözüm getirmeye çalışmış oldukları söylenebilir. Dünyanın, göründüğü şekliyle çelişik ve anlaşılmaz olduğunu kabul eden bu filozoflar, görünüşteki çokluğu açıklayacak, ona yapı ve anlaşılırlık temin edecek bir töz, kalıcı varlık ya da birlik arayışı içinde olmuşlardır. Presokratikler, kendi içinde dört dönem ya da okula ayrılırlar. Bu dönem ya da okullardan birincisi, monistik bir kozmoloji ya da bir madde metafiziği geliştiren İyonya Okulu'dur. İkincisi, maddeden çok form üzerinde duran ve bir sayı metafiziği geliştiren Pythagorasçı Okul olarak karşımıza çıkar. Birlikten çokluğa geçiş üzerinde yoğunlaşan üçüncüsünü, bir okuldan ziyade dönem olarak karakterize etmek gerekir. Söz konusu üçüncü dönem, bir yanıyla Herakleitos'un diğer yanıyla da Parmenides'in felsefesinden meydana gelir. Dördüncü dönemde ise plüralist bir metafizik geliştirmiş olan Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras gibi filozoflar bulunur.

İyonya Okulu

Felsefe tarihinin ilk okul veya düşünce geleneğini oluşturan İyonyalı filozoflar, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes olarak sıralanır. İyonya veya Miletos Okulu, felsefenin ilk okulu olarak ortaya çıkarken, Batı Anadolu kıyılarındaki İyonya da Antik Yunan felsefesinin ilk merkezi olarak seçkinleşir. Söz konusu üç filozof, herhangi bir çıkar, pratik amaç gözeterek değil de salt bilmek ya da anlamak için felsefe yapmışlardır. Öte yandan, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, her ne kadar felsefede onların yaşadıkları çağda madde ile ruh arasında bir ayrım yapılmamış olsa da felsefe tarihinin ilk materyalistleri olarak bilinirler. Nitekim, nedensel bir varlık anlayışı ortaya koyan ve varlığa ilişkin doğru bir açıklamanın maddi, fail, formel ve ereksel olmak üzere, dört ayrı nedeni ortaya koyması gerektiğini belirten Aristoteles'e göre, İyonyalı filozoflar yalnızca maddi neden üzerinde yoğunlaşmışlar ve var olan her şeyin kendisinden türediği *arkhe* ya da maddi nedeni belirledikleri zaman, varlığı açıklayacaklarını, neyin gerçekten var olduğunu belirleyeceklerini düşünmüşlerdir. Onlar, bundan dolayı aynı zamanda iki ayrı anlam içinde monist filozoflar olarak sınıflanırlar. Bu filozofların monist olarak sınıflanmalarının nedeni, öncelikle onların maddeyi evrendeki tek gerçeklik olarak görmeleri ve varlığın temeline birçok *arkhe* ya da maddi neden değil de tek bir madde yerleştirmeleridir.

Thales: İyonya Okulu'nun kurucusu, düşünce tarihinin ilk filozofu olduğu kabul edilen Thales'tir. Yedi bilge arasında da adı geçen Thales'in MÖ 6. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu sanılmaktadır.

Thales, bu döneme özgü bilim insanı-filozof tipinin seçkin bir temsilcisidir. Onun özellikle matematik ve astronomi alanında önemli çalışmalar yaptığı kabul edilir. Bilimsel faaliyetleri bir yana, Thales'te felsefe bakımından esas önem taşıyan husus, onun "Neyin gerçekten var olduğu" sorusu üzerinde düşünmüş

olmasından kaynaklanır. Bu çerçeve içinde, doğada var olan şeylerin tüketici bir listesini yapmayı amaçlamayıp, kalıcı bir gerçeklik bulmaya çalışan Thales, görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik ayrımı yaparak varlığa önce gelip sonra giden, sürekli değişme halindeki şeylerin ya da fenomenlerin gerçek olamayacağı sonucuna varmıştı. Başka bir deyişle, "neyin gerçekten var olduğu" sorusunu yanıtlamanın yegâne yolu, onun gözünde birlik ile çokluk ya da görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi doyurucu bir biçimde ifade edebilmekten geçti. O, buna göre, gözle görünen bireysel varlıkların ve değişmelerin oluşturduğu kaosun, çokluğun gerisinde akılla anlaşılabilir, kalıcı ve sürekli bir gerçekliğin var olduğuna inanmıştı. Thales, çokluğun kendisinden türediği, çeşitliliğin gerisindeki bu birliğin "su" olduğunu öne sürmekteydi.

Anaksimandros: İyonya Okulu'nun ikinci filozofu, Thales'in öğrencisi ve dostu olan Anaksimandros'tur. Onda da bilimsel faaliyetle felsefi düşünce iç içe geçmiş durumdadır. Dolayısıyla, onda da felsefi görüşlerinden bağımsız olarak, azımsanamayacak ölçüde bir bilim faaliyetiyle karşılaşıyoruz. Karadeniz'e açılan denizciler için bir harita yapan, yine tarihte ilk kez meskûn dünyanın bir levha üzerine resmini çizen Anaksimandros kozmolojisinde, dünyanın, sanıldığı gibi, bir tepsi değil de genişliği yüksekliğinin üç katı olan bir silindir şeklinde olduğu sonucuna varmıştı. Biyolojide ise, yaşamın denizlerde ve suda başladığını, tüm canlıların önce denizlerde yaşamış olup, karaya daha sonra çıktıklarını ortaya koyan bir evrim kuramı geliştirmişti.

Anaksimandros Thales'i, sadece bilim alanında değil *arkhe* ya da maddi töz veya *aition* konusunda da aşmıştı. Buna göre, o Thales'in maddi töz olarak "su" anlayışına, suyun nicelik bakımından sınırlı, nitelik bakımından belirli olduğu gerekçesiyle karşı çıktı. Onun gözünde değişme, doğum ve ölüm, büyüme ve küçülme, çatışma ve savaş, bir öğenin sınırlarını diğerinin aley-

hine olacak şekilde genişletmesinin bir sonucu olduğuna göre, suyun doğasına aykırı bir yapıda olan öğe ya da şeylerin, su içinde nasıl olup da eriyip gitmedikleri sorusuna doyurucu bir açıklama getirmek mümkün olamazdı. Sudan, öyleyse yalnızca ıslak ve soğuk olan şeyler türeyebilirdi. Öte yandan su, nicelik bakımından da sınırlıdır. Su gibi nicelikçe sınırlı bir maddeden, sonlu bir madde kütlesinden evreni meydana getiren sonsuz varlık kütlesi doğamaz. Sonsuz sayıda evren olduğunu öne süren filozofa göre, evrenin ilk maddesi ya da maddi tözü nitelik bakımından belirsiz, nicelik bakımından sınırsız bir madde olmalıdır. Anaksimandros söz konusu özellikleri taşıyan ilk maddesine belirsiz bir varlık, soyut bir ilke anlamında *apeiron* adını vermiştir.

Anaksimenes: İyonya Okulu'nun sonuncu filozofu Anaksimenes'tir. Anaksimenes, görünüşün gerisindeki akledilir gerçeklik, çokluğun arkasındaki akıl yoluyla kavranabilir birlik, *kozmos*ta var olan her şeyin kendisinden türediği töz olarak *aer* ya da havayı öne sürmüştür. O, ilk madde olarak havayı seçerken, hiç kuşku yok ki sadece çokluğun veya görünüşün gerisindeki birlik ya da gerçeklikle değil aynı zamanda birlikten çokluğa geçiş olguşuyla da ilgilenmişti. Bu süreci açıklarken, havadaki sıkışma ve seyrekleşme kavramlarına başvurmuştu. Bu bağlamda, çok muhtemelen dudaklarımızı birbirine yaklaştırıp avucumuza üflediğimiz zaman, ağzımızdan çıkan havanın soğuk, ağzımızı fazlaca açıp, avucumuza üflediğimizde de ağzımızdan çıkan havanın sıcak olması gözleminden yararlanan filozofa göre, hava seyrekleştiği zaman ateş, sıkıştığı zaman da rüzgâr, bulut, su ve toprak haline gelebilir.

Pythagorasçılar

İlkçağ Yunan felsefesinin ikinci okulu teolojik, bilimsel ve felsefi görüşleriyle seçkinleşmiş olan Pythagorasçı Okul'dur. MÖ 6. yüzyılın ikinci yarısında Güney İtalya'da, Kroton'da Pythagoras

tarafından kurulmuş olan Okul, İlkçağ Yunan felsefesinde, Batı geleneğini temsil eder. Pythagorasçı Okul'un ikinci önemli özelliği, onlarda felsefeyi doğuran, felsefi düşünceyi yaratan motifin değişmesidir. Buna göre Pythagorasçılar felsefeyle salt pratik amaçlarla uğraşmışlardır. Burada amaç, anlamak ya da öğrenmekten ziyade arınmak; bilgi yoluyla saflaşarak evren ruhuyla birleşmek olmuştur. Yani Pythagorasçılarda felsefe, varlığın nasıl ve neden meydana geldiği hakkında bir açıklama olmanın ötesine geçerek, bir yaşam tarzı olmuştur. Pythagorasçılarda, üçüncü olarak, madde yerine form, nitelik yerine nicelik, fizik yerine de matematik ön plana çıkmıştır. Buna göre, İyonyalıların maddeyi, bir şeyin kendisinden doğmuş olduğu maddi nedeni temele aldıkları yerde, Pythagorasçılar matematiksel ilkeleri öne çıkarmış ve bir şeyin yapısı, onun yerine getirmek durumunda olduğu işlev, yöneldiği amaç ortaya konulduğu zaman ancak açıklanmış olacağını kabul etmişlerdi. Pythagorasçı Okul'un İyonya Okulu'ndan diğer bir farkı da Pythagorasçı gelenek içinde yer alan filozofların sadece bir felsefe okulu değil fakat daha ziyade dini bir tarikat ve hatta politik bir örgüt ya da cemaat meydana getirmiş olmalarıdır.

Pythagoras (MÖ 570-500) ve öğrencileri, insan ruhuyla ilgili olarak, bir yanıyla felsefi, diğer yanıyla teolojik iki ayrı görüş geliştirmişlerdi. Pythagorasçıların, Platon'u da derinden etkileyen ruh göçü inancı, her şeyden önce, düalist bir insan telakkisine dayanır. Buna göre, insan bileşik bir varlık olup, biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki farklı bileşenden meydana gelir. Bunlardan ruh temel, asli veya özsel bileşen olup, insanın gerçek özünü meydana getirir. Bu yüzden bedenin yok olup gittiği yerde, asıl gerçeklik olan ruh uçup gitmez; o, ölümsüz olup bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Düalizmleri radikal olan, bu yüzden insanın mutluluğunun temelde ruhta aranması gerektiğini ifade eden Pythagorasçılara göre, bedenle olan ilişkisi ruhun özünü bozup kirletir. Ruh, bedenle olan ilişkisine, bu dünyada yaptığı iyilik ya da kötülüklere bağlı olarak mutlak ölümsüzlüğe erişin-

ceye kadar bir doğuş çarkı içinde olur ve insanın ölümünden sonra, değer bakımından kendisinden daha yüksek ya da aşağı varlıkların bedenlerine göçer.

Ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü öğretisi, Pythagorasçılarda ikinci olarak, doğanın birliği, varlığın homojenliği ve bütün var olanların akrabalığı öğretisine dayandırılır. Onların *psukhe*yi insandaki canlılık kaynağı olarak tanımlayan söz konusu öğretisine göre, insan ruhu nefstir, soluktur; aynı şekilde, dünya da canlı, ezeli-ebedi ve ilahi bir varlık olup, varlığının devamını kendisini kuşatan sonsuz havaya borçludur. İnsan da ruhunun nefs olduğunu kanıtlayacak şekilde, soluk alıp verdiği sürece yaşıyorsa eğer, buradan çıkartılması gereken sonuç, insan ile evren, mikrokozmos ile makrokozmos arasında çok yakın bir ilişki olması, bir akrabalık münasebeti bulunması gerektiğidir.

Bütün hayatın *homogenes* olduğu öğretisi, Pythagorasçılarda, sadece insanları hayvanlara gerçek bir akrabalık bağı içinde bağlamakla kalmaz, onlara kendilerinin en değerli parçalarının, özsel doğalarının daha yüksek bir şeyle özdeş olduğunu öğretir. İşte bu durum, insan hayatına bir amaç yükler: Ruhunu sınırsızca geliştirmek, beden adlı hapishaneye mahkûmiyeti her yönden en aza indirgemek ve bireysel ruhun özde bir parçası olduğu evrensel ruhla birleşmek. Bunun yolu da felsefe ve bilimdir. Felsefeyi bir tür arınma ya da kurtuluş, doğuş çarkından kurtulma yolu olarak tanımlayan Pythagoras, müritlerinin ya da öğrencilerinin salt dinleyiciler veya sıradan insanlar ve âlimler diye ikiye ayrılmalarının bir sonucu olarak, iki ayrı felsefe konsepsiyonuyla ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, özde birtakım moral öğütlerle seçkinleşen pratik bir felsefe telakkisidir. Pythagoras, bu bağlamda her şeyden önce, insanlardan doğanın birliğini, bütün doğal varlıkların sahip olduğu asli değeri tanımalarını, birtakım yasaklara uyarak, doğada hüküm süren ahenge, barış ve kardeşliğe uygun sade bir hayat sürmelerini öğütler.

Felsefe, Pythagoras için ikinci olarak gözlem ama özellikle de akıl yoluyla dünyaya, bir bütün olarak evreni yöneten yasalara ilişkin bir kavrayışa erişmek anlamına gelmekteydi. Başka bir deyişle, onun gözünde felsefe, özellikle sayı teorisi, geometri, müzik ve astronomi alanlarında entelektüel araştırmaya karşılık geliyordu. Çünkü insan dünyadaki düzene, gökyüzünde hüküm süren ahenge, evreni yöneten yapısal ilkelere ilişkin gerçek bir kavrayışa, sadece bu alanlardaki araştırmalar yoluyla erişebilirdi. Çok daha önemlisi felsefe, ilahi olanla nihai birleşme hedefine etkin tefekkür yoluyla erişilebildiği için filozofun kendi doğasında gerçekleşecek fiili bir dönüşümü ihtiva etmek durumundaydı.

İnsanın bir yandan hayatını ilahi *kozmos* ile ahenkli hale getirme, diğer yandan da kendisinde gerçek bir dönüşümü gerçekleştirmek amacının bir parçası olarak evrenin yapısal ilkelerini kavrama çabası içine girmesi gerektiğini öne süren Pythagorasçıların felsefelerini belirleyen en önemli unsur, şu halde, düzen ve ahenktir. Pythagorasçı düşüncenin en temel kavramı olan *harmonia*, büyük ölçüde müzik teorisiyle bağlantılı olarak sayısal ilişkiler yoluyla açıklanır. Buna göre, akustiğin, yani ses biliminin yaratıcısı olan Pythagorasçılar, telli çalgılarda telin uzunluk ve kısalığı ile sesin pesliği ve tizliği arasında bir ilişki bulunduğunu saptamışlardı. Onlar bu tespite paralel olarak, tek telli bir çalgı üzerinde telin uzunluğunu belli ölçüler içinde değiştirdiklerinde, sırasıyla gam düzeninde sekiz notalık ses aralığını, beş notalık ses aralığını ve dört notalık ses aralığını buldular. Pythagorasçıların bu büyük keşifle birlikte, Miletoslu filozoflarda görülen maddi açıklamadan formel açıklamaya, formu ya da yapıyı temele alan açıklamaya doğru ani fakat son derece önemli bir geçiş yaptıkları söylenebilir. Matematiksel yapılarında, şeylerin nihai ve biricik doğalarını gören Pythagorasçılar, burada kalmayıp, her şeyin kendilerinin aynı anda birim, geometrik nokta ve fiziki atom olarak gördükleri sayılardan meydana geldiğini iddia etmeye geçmişlerdir.

Herakleitos

Antik Yunan felsefesinde, bir madde metafiziği geliştirmiş olan İyonya Okulu'yla bir sayı metafiziği geliştirmiş olan Pythagorasçı Okul'u, gerek tarihsel ve gerekse problematik olarak, daha çok değişme sorunu üzerinde yoğunlaşan Herakleitos'la Parmenides izler. Onlardan önceki antik filozoflar, sadece varlığın gerisindeki birliği aramışlardı. Oysa Herakleitos ve Parmenides değişme problemi üzerinde yoğunlaşarak evrendeki değişme olgusunu açıklamaya, kalıcılık ve süreklilik gerçeğiyle değişme gerçeğini uzlaştırmaya çalışmıştır. Görüşleri birbirlerine taban tabana zıt olan bu iki filozof ya da okulu aynı başlık altında birleştiren ilk ve en önemli husus, budur. Sözgelimi, dünyanın bir olduğu sürece aynı zamanda çok olmasının imkânsız göründüğünü düşünen ve kendisinden önceki filozofların "bir olanın çokluğa nasıl dönüşebildiği" sorusuna yanıt veremediğini düşünen Herakleitos, problemin, "birliğin" maddi bir şey veya kalıcı, değişmez bir yapı olarak alındığı sürece çözülemeyeceğini savunmuştur. Nitekim o, problemi çözebilmek için klasik *arkhe* anlayışını terk ederek, onun yerine oluşu veya düzenli değişme kavramını geçirmiş ve birliği, daha ziyade modelin birliği olarak yorumlamıştır.

Gerçekten de Herakleitos (MÖ 540-480) "Her şeyin akış içinde olduğu" teziyle ün kazanmıştı. Onun ana tezi çatışma ve savaşın her şeyin atası olduğu düşüncesinden meydana geliyordu. Herakleitos'a göre, savaş varlık ya da oluşun tek ve en önemli koşuludur. Zira bu savaş olmasa, hiçbir şey var olmaz. Bundan dolayı varlıkların doğuş ya da varlığa gelişi, birbirlerine karşıt olan ve dolayısıyla, birbirlerini varlıkta tutan karşıt güçlerin çatışmasına bağlıdır. Karşıtların savaşının kötü bir şey olmaması bir yana, varlığın olmazsa olmaz koşulu olduğunu, evrendeki bütün varlıkların varlıklarını sürdürebilmeleri için karşıt unsur veya güçlerden meydana gelmesi gerektiğini öne süren Herakleitos, bu savaş ve değişmeyi ifade edebilmek için *arkhe* olarak ateşi seçmişti. Onun ilk madde olarak ateşi seçmesi, oluşu, değiş-

me ve birlikten çokluğa geçiş sürecini en iyi, yakarak ve yıkarak yaşayan ateş ifade ettiği için önem taşır. Buna göre, ateş maddi bir varlık olduğu kadar, bir hareket, bir süreçtir. Ateşi hep hareketli bir şey diye tanımlayabileceğimiz gibi, hareketin kendisi diye de ifade edebiliriz. Ateş, şu halde, birlikten çokluğa geçiş ya da oluş sürecinin kendisidir. İlk neden olarak ateşi seçmek suretiyle, Herakleitos demek ki evrendeki sürekli oluşa karşın, şeylerin insanlara devamlı ya da sabitmiş gibi görünmelerinin nedenini, iki şeyin değişmez olduğunu kabul ederek açıklamaya çalışır. Buna göre, bir, tüm değişmelerin meydana getirdiği genel bağlamda, tözün miktarı değişmezdir. Herakleitos, bu çerçeve içinde, ateşin önce bir şey, sonra başka bir şey olduğunu, bu şeylerin sonra yeniden asıllarına, yani ateşe döndüklerini söyler. Bütün bu değişme süreci içinde, ateşin miktarı değişmez.

İki, tüm değişmeler keyfi, gelişigüzel ve düzensiz değişmeler olmayıp bir ölçüye göre, değişmeyen bir yasaya göre gerçekleşir. Değişmenin kendisine göre gerçekleştiği bu yasaya, değişmenin söz konusu mantığına, Herakleitos *logos* adını verir. Evrensel olup, her şeye nüfuz eden, var olan her şeyi düzene sokan bu yasa, Presokratik düşüncenin diliyle, her şeyi yöneten güçtür. Değişmenin kendisine göre gerçekleştiği yasa olan *logos*, panteist Herakleitos'ta ayrıca, Tanrı'nın evrende faaliyet gösteren bir kuvvet, bir yasa olma yönünden tanımlanan adıdır. *Logos*, nihayet, insandaki akla, ona yasayla değişmeyi anlama imkânı veren kavrayış gücüne karşılık gelir.

Parmenides

Herakleitos'un rasyonalizmi Parmenides'te çok daha ileri bir düzeye taşınır. Gerçekten de Parmenides ve izleyicileri varlık problemini tümdengelimsel bir akılyürütme süreciyle ele alırken, doğaya ilişkin ampirik ya da gözleme dayalı araştırmanın kaydedebileceği bir ilerlemenin bir yanılsama olduğu sonucuna varmışlardı. Zira ampirik araştırmanın gösterdiği dünya, yani göründüğü şekliyle dünya bertaraf edilmez çelişkilerle doluy-

du. Bu yüzden salt varlık kavramını ele alan Parmenides, buradan tümdengelimsel bir argümantasyon süreci yoluyla varlığın bir, değişmez, ezeli-ebedi ve bölünemez olduğu sonucuna vardı. Dünyanın gerçek doğasının sadece akıl yoluyla keşfedilebileceğini öne sürmesinden dolayı, onun Batı'da idealist/rasyonalist geleneğin başında bulunduğu öne sürülebilir.

Parmenides, gerçekten de oluş ve değişmeyi inkâr eden tözsel bir varlık anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Buna göre, her şeyin her ne ise o olduğunu öne süren özdeşlik ilkesini düşüncesinin hareket noktasına yerleştiren filozof, bu ilkenin, değişme ortamında, değişmeden aynı kalan kalıcı bir varlığın kabulünü zorunlu kıldığını görmüştür. Bundan dolayı, Parmenides'in varlık anlayışında töz, statik özdeşlik ilkesi gereğince, varlığın gerçek ifadesi olarak benimsenir. Bu yaklaşıma göre, bir şey varsa eğer, o tözsel bir varlık olmalıdır ve sürekli bir değişme durumu içinde olan şey, var ya da gerçek olamaz.

Parmenides, bu noktada kalmayıp tözün veya Bir Olan'ın mutlak birliğini ve gerçekliğini öne sürer. O, kalıcı gerçekliğin mutlak birliğine düşüncenin ilk ve temel ilkesi olan özdeşlik ilkesinden hareketle, "Varlık vardır" ya da daha doğrusu "Var olan, vardır; var olmayan var değildir" diyerek ulaşmıştır. Parmenides, yokluğu düşünmenin imkânsız olması nedeniyle "Var olan var değildir" diyen görüşün ve çelişik olması dolayısıyla da "Var olan hem vardır hem var değildir" diyen görüşün kabul edilemeyeceğini söyler. O, sıkı bir rasyonalist olarak tümdengelimsel metafiziğinde, şöyle akıl yürütür: Varlık varlığa nereden gelmiştir? Burada iki alternatif vardır. Varlık varlığa ya varlıktan (yani, var olan bir şeyden) ya da yokluktan (yani, var olmayan bir şeyden) gelmiş olabilir.

İkinci alternatif, tüm Yunanlı filozoflar gibi Parmenides için de kabul edilemez olan bir alternatiftir çünkü Yunanlılara göre, hiçten hiçbir şey çıkmaz. Dahası, varlık var olmayandan varlığa gelirse, onun var olmayandan neden daha önce veya daha sonra değil de varlığa geldiği anda varlığa gelmiş olduğunu söy-

lemek çok güçleşir. Zira zaman varsa ve varlık varlığa zaman içinde gelmişse, onun varlığa geldiği anda varlığa gelmesinin, Parmenides'in kullandığı yeter neden ilkesine göre, yeter sebebi olamaz. Buradan çıkan sonuç, varlığın var olmayandan varlığa gelmiş olamayacağı sonucudur. Birinci alternatif söz konusu olduğu zaman da varlığın varlığa gelmemiş veya yaratılmamış olduğu sonucu çıkar çünkü o, bu durumda varlığa kendisinden gelmiştir. Yani, varlık kendi kendisiyle aynıdır.

Varlığın, Parmenides'e göre, parçaları da yoktur. Parçaları olmayan varlık, ona göre, aynı zamanda bölünemez ve süreklidir. Var olanı dolu olanla, var olmayanı da boşluk veya boş uzayla özdeşleştiren filozof, şu halde, yegâne tercihin bu ikisi arasında olabileceğinden hareketle, varlıkta bir derecelenme kabul etmez. Varlık alanında onu sınırlayan, ondan başka bir varlık olmadığı için o aynı zamanda birdir. Dahası, varlık aynı zamanda hareketsiz veya değişmezdir. Parmenides'e göre, varlığın hareket ettiğini varsayalım. O, nereye gidecektir? Varlık ya varlığa ya da var olmayana, yokluğa gidecek, hareket edecektir. Yokluk, tanım gereği var olmayandır; yokluk var olmadığı için de onun bulunduğu bir yer olamaz. Varlığın varlığa gitmesi demek ise onun kendisinde kalması, kendisiyle aynı kalması ve hareket etmemesi demektir. Bu yüzden varlık hareket edemez, değişmez, çok olamaz zira hareket eder, değişir ve çok olursa, var olmayan bir şey, yokluk haline gelir.

Plüralistler

Antik Yunan felsefesinde, Parmenides söz konusu görüşleriyle olağanüstü büyük bir etki yapmıştır. Onun bu bakımdan tam bir yol ayrımı meydana getirdiği, kendisinden sonra Yunan felsefesinde oluşan neredeyse bütün yolların onun görüşüyle bir hesaplaşmanın sonucu olduğu söylenebilir. Gerçekten de Parmenides'in görüşleri ortaya konulduktan sonra, dört alternatif söz konusuydu: (1) Onun görüşlerini, tözsel varlık anlayışını

kabul edip, dünyaya ilişkin ampirik, deneysel araştırmadan tamamen vazgeçmek. (2) Parmenides'in görüşlerini kabul etmekle birlikte, bu görüşleri eski İyonya Okulu'nun görüşleriyle veya sağduyunun dünya görüşüyle bağdaştırmak ya da sentezlemek. (3) Parmenidesçi görüşü benimsemek ama bunun dışında, insanın bütünüyle gerçekdışı olmayan, mutlak bir yanılsama meydana getirmeyen görünüşler dünyasıyla ilgili olarak sadece sanılara sahip olabileceği görüşünü de benimsemek. Ve nihayet, (4) Parmenides'in görüşlerini tümden reddederek, dışarıdaki görünüşler dünyasının gerçek olduğunu ve insanın bu dünya ile sadece duyuları yoluyla temas edebildiğini savunmak.

Bunlardan birinci yolu sadece Parmenides'in izleyicileri takip etmiştir. Dördüncü yol ise, büyük bir ilgi kayması veya değişikliğinin bir sonucu olarak, bir süre sonra Sofistler veya Sofistik felsefe tarafından benimsenecektir. Buna mukabil üçüncü yol önce doğaya ilişkin bir araştırmadan ya da metafizikten ziyade etikle ve siyaset felsefesiyle meşgul olacak Sokrates; sonra da esas itibariyle, sadece etik ve politika felsefesiyle değil fakat aynı zamanda anlam, epistemoloji ve metafizikle ilgili problemlere yönelecek olan Platon tarafından tercih edilecektir. İkinci yoldan ise Sokrates öncesi doğa felsefesinde gerçek bir sentez ya da uzlaşmayı temsil eden plüralistler yürüyeceklerdir.

Bu plüralist filozoflar Empedokles, Anaksagoras ve atomcu Demokritos'tur. Onların plüralizmi ifadesini, bu filozofların kendilerinden önce yaşamış filozofların monizminden, yani varlığın temeline tek bir *arkhe* koyan yaklaşımlarından farklı olarak, ikiden fazla *arkhe*ye yönelmelerinde bulur. Buna göre, aksiyomatik plüralizm kendisini, Empedokles'te varlığın kendisinden doğduğu dört kök maddeyle, Anaksagoras'ta sonsuz sayıda tohum ya da *homoimeri*yle, Atomcu Okul'da ise sonsuz sayıda atomla gösterir. Plüralistler Eleacı terimlerle tanımladıkları çok sayıda temel *arkhe* ya da varlığın varoluşunu öne sürüp bunları gerçeklik olarak tanımladıktan sonra, değişme içindeki bütün bir çokluk ya da görünüşler dünyasını söz konusu çoğul gerçeklik-

lerle açıklamışlardır. Buna göre dış dünyadaki değişme, kendileri basit, ezeli-ebedi ve değişmez olan ilk madde ya da öğelerin değişik oranlarda bir araya gelerek, kompleks cisimleri meydana getirişiyle açıklanır. Plüralist filozofların önemli bir diğer yeniliği de onların ilk kez, dış dünyaya ilişkin açıklamada fail nedenin ya da fail nedenli açıklamanın önemini fark etmelerinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, fail nedenli açıklamanın önemini vurgulayan Empedokles ve Anaksagoras gibi filozoflar, cansız maddeyi harekete geçirecek bir dış güç arayışı içinde olmuşlardır. Söz konusu fail güç, Empedokles ve Anaksagoras'ta varolanlara ya da maddeye içkin değil de aşkın; kendi içinde maddi değil de manevi bir güç olarak tasarlanmıştır.

Empedokles: Plüralist filozoflardan ilki olan Empedokles (MÖ 492-432), dört değişmez maddenin varlığını öne sürer: Toprak, hava, su ve ateş. Buna göre o, Parmenides'in varlığın değişmezliği ilkesini kendisine göre yorumlayarak her şeyin temelinde dört öğe ya da kök-madde bulunduğunu; toprak, hava, su ve ateş olarak belirlenen bu dört öğenin değişmez olup evrendeki oluş ve değişmenin, bu dört öğenin karışımından meydana geldiğini savunur. Hava toprak haline gelemediği gibi, toprak da hava haline gelemez. Şu halde, dört kök madde değişmez olup çeşitli oranlardaki karışımlarıyla, dünyada somut ve bileşik nesneleri, "şu" diye gösterdiğimiz duyusal varlıkları meydana getirirler.

Bu öğeler gerçeklik kategorisini oluştururken, onların karışımından meydana gelen, değişme içindeki tikel nesneler görünüşler alanını vücuda getirir. Yaratılmamış ve yok edilemez, yani ezeli ve ebedi, niteliksel olarak değişmez ve bütünüyle homojen oldukları için dört öğenin, Parmenides'in bir olan varlığının çoğaltılmış ya da dört katı alınmış versiyonuna tekabül ettiği söylenebilir. Fakat Empedokles her ne kadar Elealılar gibi boş mekânın varoluşunu reddetse de buradan lokal hareketin veya yer değiştirme deviniminin imkânsız olduğu sonucunu çıkartmaz. Empedokles, bir yerine dört tözün varoluşunu kabul ede-

rek, onların, içinde hareket edecekleri bir boş mekânın varlığını gerektirmeksizin, birbirlerinin yerlerini alabileceklerini öne sürer. Onlar, Empedokles'te şu halde, Parmenides'in metafiziğinde olmayan yeni bir özellik kazanırlar: Kendi kendileriyle bir ve aynı kalmak anlamında değişmez olsalar da yer değiştirme hareketi sergilerler. Gerçeklik değişmezdir; görünüşteki değişme sadece bileşik varlıkları meydana getiren dört öğenin düzenlenişlerinin, yer değiştirme hareketlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Empedokles dört öğenin birbirleriyle birleşme ve birbirlerinden ayrılma nedeni olarak Sevgi ve Nefret gibi iki ayrı gücün varlığını öne sürer. Buna göre o, atıl madde ile mekanik güç arasında bir ayırım yapar ve sözgelimi aşkı cisimlerin birbirlerini manyetizma veya yerçekimi etkisine benzer bir etkiyle çekimlemelerini sağlayan gayrikişisel bir fiziki güç olarak tasarımlar.

Anaksagoras: Felsefenin Empedokles'le kıyaslandığında, bir diğer plüralist filozof Anaksagoras'ta (MÖ 498-428) biraz daha soyut ve spekülatif hale geldiği söylenebilir; o, sadece Miletli filozofların çıkmazını değil fakat Parmenides'in yerinde çıkışını da çok daha iyi kavramış ama Empedokles'in çözümünü de pek benimseyememişti. "Nasıl olur da saç olmayandan saç ya da et olmayandan et oluşabilir?" diye soran Anaksagoras'ın problemi, Empedokles gibi şeylerin değişebilseler bile, özde aynı kalabilecekleri çelişik görüşüne başvurmadan duyulara görünen bildik nesnelerin varoluşunu açıklamaktan meydana gelmekteydi. Ona göre, "hiçbir şey varlığa gelmediği ya da yok olup gitmediği" için duyu yoluyla algılanan nesneler "var olan şeylerin karışması ve ayrışması"ndan çıkmış olmak zorundaydı. Bu yüzden, onun temel amacı çevremizdeki dünyanın sergilediği çeşitliliğin ilk karışımda zaten ihtiva olunduğunu ve ancak her şeyde başka her şeyden bir parça bulunduğu kabulüyle açıklanabileceğini göstermek oldu. O, dolayısıyla varlığın temelinde sonsuz sayıda öğenin olduğunu kabul etti.

Buna göre var olan her şeyi meydana getiren nihai ve en yüksek öğeler, ilk madde ya da *arkhe*ler, her türden şekli, rengi ve kokusu olan sonsuz sayıda tözdür. Çok küçük olmakla birlikte, bölünemez olan bu tohum ya da tözler yaratılmamışlardır. Onların nitelikleri kadar nicelikleri de sabittir. Anaksagoras, varlığın ilk ilkeleri olduğunu öne sürdüğü bu sonsuz sayıda tohuma *homeomeri* ya da *spermata* adını vermişti. Bu perspektiften bakıldığında, dış dünyada gördüğümüz tek tek her fiziki ya da duyusal nesne, dünyadaki gerçek maddelerin hepsinin parçacıklarını, sonsuz sayıda tohumu içeren bir karışım olmak durumundadır. Ona göre, evrenin ilk başlangıç halinde, tüm tohumlar, varlığın sonsuz küçük parçaları birbirlerine karışmış veya ayrımlaşmamış bir durumda bulunuyorlardı. Bütün bir varlık kütlesi, sonsuz sayıda küçük tohumun bir karışımı şeklinde vardı. Bugün var olan dünya, söz konusu kütle ya da karışımı meydana getiren tohumların ayrılıp bir araya gelişinin bir sonucudur. Bu parça ya da tohumların başlangıçtaki mutlak karışımından Anaksagoras maddi nesnelerin, onlar üzerinde eylemde bulunan fail bir güç olarak *Nous*'un etkisiyle çıktığını söyler.

Demokritos: Antik Yunan felsefesinde birlik ile çokluk arasındaki ilişkinin neden meydana geldiği ve dolayısıyla "neyin gerçekten varolduğu" problemi üzerinde yoğunlaşan başka bir düşünür de Demokritos'tur. Ona göre, çokluk, yani doğada var olan tüm nesneler bir şeyden, maddeden meydana gelmiştir. Demokritos (MÖ 460-370), sözü edilen bu birliği, maddenin, kendisinin *atomon* adını verdiği küçük ve bölünemez parçacıkları olarak tanımlar. Şu halde, bu görüşe göre, çokluk bir olanın meydana getirdiği farklı ve değişik birleşim ya da düzenlemelerden başka hiçbir şey değildir. Doğadaki her şey, maddenin bölünemez parçacıkları olan bu bileşensel öğelere indirgenebilir. Bundan dolayı, doğada her ne kadar sayılamayacak kadar çok sayıda şey var olsa bile, bunların hepsi de son çözümlemede tek bir şey türüne, yani atomlara ya da maddeye indirgenebi-

lir. Öyleyse, gerçekten var olan atomlar ya da madde olup, dış dünyadaki çokluk görünüşten başka bir şey değildir. Şu halde, Demokritos da Parmenides'in güçlü argümanlarını, sağduyunun değişmenin gerçek olduğu görüşüyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Ondaki en önemli farklılık Anaksagoras'ın sonsuz sayıda tohumunun yerine aynı şekilde sonsuz sayıda olan atomları yerleştirmesinden oluşur; Demokritos'ta görülen ikinci fark da onun mekanik materyalizmi benimsemesi, yani maddenin özsel özelliğinin hareket olduğunu öne sürmesi nedeniyle, maddeye harekete geçirecek bir fail nedene ihtiyaç kalmamasıdır.

Şu halde Demokritos, değişmez töz veya *arkhe*ler olarak atomların varoluşunu öne sürmüş ve duyusal dünyada açıkça gözlemlenebilir olan varlığa geliş ve yok oluşu söz konusu tözlerin, yani atomların bir araya gelişleri ve ayrılışlarıyla açıklamıştır. Demokritos'un atomcu teorisi neredeyse sonsuz sayıda fenomenin varoluşunu açıklama iddiasıyla ortaya çıktığı için atomların sayısının sonsuz olduğunu varsayar. Bununla birlikte, onun metafiziğinin yegâne ilkesi atomlar değildir çünkü atomlar içinde hareket edecekleri, bir araya gelip ayrışacakları bir boş mekânın varoluşunu öngörür. Bu yüzden Demokritos'un atomcu metafiziğinin ikinci temel ilkesi, boşluk ya da boş mekândır. Atomcu metafizik, dolayısıyla dış dünyada gördüğümüz çokluk ya da fenomenleri, gerçekten varolan atomların boşluk içinde değişik şekillerde bir araya gelişleriyle açıklar.

Atomlar, doğallıkla Parmenides'in Varlığının özelliklerine sahiptirler. Bunlar her şeyden önce ezeli ve ebedi olan gerçekliklerdir. Atomlar, üçüncü olarak hem kavramsal hem de fiziki olarak bölünemez tözlerdir. Atomların bir başka özellikleri de onların kendi içlerinde sürekli ve homojen olmalarıdır. Yani, atomların içinde herhangi bir boşluk yoktur. Bu yüzden atomlar katı olup, onlarda herhangi bir değişme de mümkün değildir. Yani, atomun kendisinde ne hareket ne niteliksel veya tözsel değişme vardır. Hareket atomun yer değiştirmesi olup, atomun kendisi hiçbir hareket, değişme, oluş içinde değildir. Atomlar

ayrıca niteliksizdirler de. Yani, kendi içlerinde, kuru-yaş, sıcak-soğuk gibi hiçbir nitelik ya da belirlemeye sahip değildirler.

Bu noktaya kadar atomları sadece olumsuz özellikleriyle tanımlayan Demokritos, atomların olumlu özelliklerinden de söz eder. Buna göre, atomların en temel olumlu özellikleri onların bir büyüklüğe ve dolayısıyla da bir şekle sahip olmalarıdır. Başka bir deyişle, atomlar birbirlerinden şekil ve büyüklük bakımından ayrılırlar. Atomların, sadece sayıca değil, şekil bakımından da sonsuz olduğunu öne süren Demokritos'a göre, onların bazıları yuvarlak, bazıları düz, bazıları küre, bazıları küp şeklinde, bazıları gözenekli, diğer bazıları da çengellidir. Dış dünyadaki nesne ya da fenomenlerin farklı şekil ve büyüklüklere sahip atomların birbirleriyle birleşmelerinin sonucu olduğunu öne süren Demokritos, şu halde nesneler arasındaki nitelik farklılıklarını atomların şekil bakımından farklı oluşuyla açıklar. Burada gözetilen iki faktör ise atomların diziliş tarzı ve konumlarındaki farklılıktır.

İNSAN ÜZERİNE FELSEFE

Atomcu felsefenin ardından, yaklaşık MÖ 5. yüzyılın ortalarında, Yunan'da büyük bir felsefi dönüşüm yaşanır. Varlık ya da gerçeklik üzerine çıkar gütmeyen felsefi spekülasyonun ardından, felsefenin merkezine insan geçirilir; felsefi ilgi, evrenden insana dönerken, kozmoloji ve ontoloji ile ilgili önemli entelektüel sorulardan insan yaşamı ve eylemiyle ilgili ivedilikle cevaplanması gereken sorulara doğru kayar. Artık filozoflar dikkatlerini daha ziyade etik ve siyaset felsefesine çevirirken, felsefeye tam bir hümanizm hâkim olur.

Felsefedeki bu değişime yol açan nedenler, felsefi, politik ve sosyal nedenler olmak üzere, üç başlık altında toplanabilir. Felsefi nedenlerin en başında ise doğa felsefesinin MÖ 5. yüzyılla birlikte gerçekleşen iflası olgusu gelir. Doğa felsefesinin iflası ol-

gusu, bir yandan doğa felsefesinin aşağı yukarı söylenebilecek her şeyi söyledikten sonra gelişme imkânlarını tüketip gelişmesini tamamlamasını, bir yandan da filozofların aynı konuda karşıt, hatta çelişik görüşler öne sürmelerinden dolayı sonuçsuz ve Yunanlıya katkı yapamaz hale gelmesini ifade eder.

Söz konusu felsefi nedene, toplumsal bir olgu olarak, artık felsefenin merkezi olup çıkan Atina'da koşulların, eskisi gibi, çıkar gözetmeyen entelektüel faaliyet için elverişli olmaması olgusu eklenebilir. Atina uzun bir refah döneminin ardından, öncelikle Atina ile Sparta arasındaki nüfuz savaşlarından yorgun düşmüştür. Yine, Perslerle yapılan savaşlar ve ağır bir veba salgını Atinalı ve Yunanlının gücünü neredeyse tüketmiştir. Öte yandan Atina doğrudan bir demokrasiyle yönetiliyordu. Atinalıların Meclisi, yani bir toplantıda hazır bulunma imkânı bulan yetişkin erkek yurttaşların tümü devlette nihai otoriteyi temsil etmekteydi. Bu demokrasi içinde iktidarın el değiştirmesi, yeni bir felsefeye duyulan ihtiyacı açığa çıkarmıştır. Çünkü iktidarı ele geçiren yeni tüccarlar sınıfı, iktidarda kendilerine bir süreklilik temin edip meşruiyet kazandıracak bir politik kültüre ihtiyaç duymaktaydı.

Sofistler

Bu ihtiyacı, Sofistler karşılamıştır. Ünlü Yunan tarihçisi ve denemecisi Ksenophanes'in "her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar" diye tanımladığı Sofistlerin en ünlü ve önemli temsilcileri arasında, Abderalı Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles bulunur. Onlar, felsefi bir okul oluşturmaktan ziyade, belli bir mesleğin üyesi olan, toplumsal koşulların değişmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan pratik işlerde yol göstericiliğe duyulan açlıktan, kendileri için bir meslek ve yaşam biçimi üretmiş olup para karşılığı ders veren gezgin öğretmenlerdi.

Sofistler her ne kadar ayrı bir felsefe okulu meydana getirmeseler de onları birlikte sınıflamayı mümkün kılan ortak birtakım

özelliklerden, bir Sofistik zihniyetten veya düşüncede Sofistik bir hareketten söz etmek mümkündür. Yunan'daki Aydınlanma çağının öncüleri veya en önemli temsilcileri olan Sofistler, her şeyden önce eğitimcilikleriyle, gezgin öğretmenler olma özellikleriyle öne çıkarlar. Onlar *politike arete*yi, siyaset ya da yönetim sanatını öğretmeye, insanları iyi yurttaşlar olarak yetiştirmeye çalıştılar. Sofistlerin bir başka ortak özelliklerinin sergiledikleri profesyonel tutum olduğu söylenebilir. Onlar felsefeyi para karşılığında öğretiyorlardı.

Sofistler, MÖ 5. yüzyılın ünlü *phusis-nomos* veya doğa-uzlaşım karşıtlığında, Thrasymakhos ve Kallikles gibi bazı realist istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, çok büyük ölçüde *nomos*un savunuculuğunu yapmışlardır. Onların uzlaşımcılıkları kabaca ilahi, politik, hukuki ve toplumsal bir konvansiyonalizm olarak kategorileştirilebilir. Buna göre, Sofistlerin en azından bazıları tanrıların *phusis*te ya da gerçeklikte mi, yoksa *nomos* yoluyla mı var oldukları konusunda, Tanrıların gerçek bir varoluşa sahip olmadıklarını, onların insanın bir yaratımı olduklarını, lokal uzlaşımlara bağlı olarak bir yerden diğerine değiştiklerini söylemişlerdir. Farklı ırklar arasındaki bölünmelerin doğadan mı geldiği, yoksa *nomos*la ilgili bir mesele mi olduğu söz konusu olduğunda, Sofistler yine insanlar arasındaki bölünmelerin doğal olmadığını iddia etmişlerdir. Eşitlik meselesinde ya da bir insanın başka insanları veya bir milletin diğer milletleri yönetmesinin doğal ve kaçınılmaz mı yoksa *nomos*un bir sonucu mu olduğu konusunda, Sofistler tavırlarını yine *nomos*tan yana koymuşlardır. Onların bu yaklaşımlarının politik örgütlenme ve hukuk veya siyaset felsefesi alanındaki karşılığı uzlaşımcılık olmak durumundadır. Sofistlere göre, toplum temelini bir sözleşmeden, bireylerin ortak iradelerinden alır. Başka bir deyişle, insanların kendilerini vahşi yaratıklardan korumak, tek başlarına karşılayamadıkları ihtiyaçlarını karşılayıp, daha iyi bir yaşam düzeyine ulaşmak için topluluklar halinde bir araya gelmek zorunda kaldıklarını söyleyen Sofistler, huku-

kun ilahi bir kökeni olmadığını, yasaların insan elinden çıkma ürünler olduğunu iddia etmişlerdir.

Sofistlerin en belirgin özelliklerinden biri de onların hemen her şeye karşı geliştirmiş oldukları eleştirel tavırdır. Söz konusu kritisisizm, Yunan toplumunda, o zamana dek hiçbir şekilde sorgulanmamış olan kurumlara, toplumun siyasi ve hukuksal temellerine ve dine yöneltilen bir eleştiri ve sorgulama faaliyetinden meydana gelir. Başka bir deyişle, Sofistler "Aydınlanma çağı"nda eleştirel düşünceyi uyandırmış, bir anlamda felsefeye, dine, gelenek ve göreneklerle bunlara dayanan kurumlara meydan okumuş ve onların kendilerini akla dayalı olarak haklı kılıp temellendirmeleri için gerekli zemini hazırlamıştır.

Sofistlerin paylaştıkları bir diğer ortak özellik de septisizm, kesin ve mutlak bilgi imkânına duyulan bir güvensizlik olmuştur, denilebilir. Buna göre, varlık problemine karşı mutlak bir kayıtsızlık sergileyip, tüm dikkatini insan üzerinde yoğunlaştıran Sofistler, bununla birlikte insanın bilgisini ele alırken, aklın analizini Sokrates'le öğrencilerine bırakıp, kendilerini duyusal bilgiyle sınırlamışlardır. Onlar, rasyonel bilgi üzerinde değil fakat ampirik bilgi ve deneyimin verileri üzerinde durmuş ve gerçekliği bu bakış açısıyla yargılamışlardır. Varlığın nesnel ve genel geçer bilgisine erişmenin imkânsız olduğunu, bilgi söz konusu olduğunda sadece kuşku duyan bir zihne sahip olunabileceğini öne süren Sofistler söz konusu septisizmi üç ayrı şekilde ele almıştır: (i) İnsanların, algının zihnin dışındaki nesnelerini değil de sadece fenomenleri, zihinlerindeki ideleri bilebileceklerini, bu yüzden zihnin dışındaki herhangi bir şeyle ilgili olarak kesin bir önerme kurmanın pek bir anlamı olmadığını söyleyen fenomenalizm; (ii) bilginin yegâne kaynağının deneyim, özellikle duyu-deneyi olduğunu dile getiren deneyimcilik; (iii) hakikatin bağımsız bir varoluşu olmadığını fakat bireye, kişinin kendisini içinde bulduğu bireysel duruma bağlı olduğunu öne süren rölativizm.

Sokrates

Sokrates, genel olarak felsefenin ve Batı felsefesinin, özel olarak da Antik Yunan felsefesinin, hiç kuşku yok ki en kilit ismidir. Nitekim Batı felsefesinin beşiği kabul edilen Antik Yunan felsefesi, bir bütün olarak onun ismiyle sınıflandırılır.

Sokrates, öyle sanılır ki, biraz da bedenin insanın hayatının verili kısmı olduğunu, dolayısıyla bedene abartılı bir özen göstermenin gerekli olmadığını, insanın tüm çabasını ruhunu ve dolayısıyla aklıyla ahlaki karakterini geliştirmek için çaba sarf etmesi gerektiğini göstermek amacıyla yaz kış ince bir entari ve çıplak ayakla dolaşmıştır. O, dahası, bütün hayatı boyunca Atinalılarla felsefi bir muhabbet içinde olmuş, özellikle gençlerle felsefe tartışmıştır. Onun, 5. yüzyılda yaşanan politik dönüşümü iyi karşılamadığı, Atina'nın emperyal bir güç haline gelmesi ve yaşanan politik çekişmelerle birlikte, sonunu hazırlayacak bir siyasal krize girdiği sonucunu çıkarttığı söylenebilir. Sokrates'in gözünde politik kriz, aslında devlet ile bireyler arasındaki ideal ilişkilerin bozulmasının bir sonucuydu. Devlet iyi hayatı gerçekleştirme, olgun ya da kâmil yurttaşlar yetiştirme misyonunu unuturken, bireyler de giderek daha güçlü bir biçimde kendi çıkarları peşinden koşar olmuşlardı. O, krizi giderme amacı doğrultusunda, kendisinin başarısızlığı karşısında devletten hareket edecek olan öğrencisi Platon'un tersine bireyden hareket etti ve bir ahlaki reform projesini hayata geçirmeye çalıştı. Onun, olgun hayatı boyunca "Atinalıları uyandırıp, hayatın anlamı ve kendileri için gerçekten iyi olan üzerine düşünmeye sevk etmek" diye ifade edilebilecek misyonunu, moral reform projesini hayata geçirmek için çalıştığı söylenebilir.

Sokrates, diyalog ve felsefi tartışmalarıyla insanlara, ruhlarına özen göstermeleri gerektiğini; onların adalet, erdem, bilgelik gibi en iyi bilmeleri gereken konularda derin bir bilgisizlik içinde olduklarını gösterme çabası verdi. Eşsiz bir sokak filozofu resmi çizerek, eleştirisini sadece Yunanlı sıradan vatandaşlara değil, aynı zamanda demokrasinin mevcut budala önderlerine

de yöneltti. Nitekim yeni demokrasinin Sokrates'in sorgulama ve eleştirisinden rahatsız olan liderleri, onu "gençleri baştan çıkarmak ve kentin tanrılarına inanmayıp yeni tanrılar icat etmek" gibi düzmece bir suçlamayla mahkemeye verdiler. Kimsenin onu idam etmek gibi bir niyeti yoktu; Atina'nın iktidar sahipleri, eleştirisinden bunaldıkları bu yaşlı ve çirkin adamı susturmak istiyorlardı. Sokrates'ten herkesin yaptığı gibi, hayatını kurtarmak için aman dilemesini beklediler. Fakat hayatı gibi ölümünü de kendisi seçen Sokrates af dilemedi, mahkemedeki savunmasında yanlış bir şey yapmadığını savunarak, bütün hayatının bir muhasebesini yaptı. Savunmasında, sadece Tanrı'nın mesajı uyarınca, Atinalılara önce bilgisizliklerini, sonra da ilkeli yaşamaları, ruhlarına gerekli özeni göstermeleri gerektiğini göstermek amacıyla felsefe yaptığını dile getiren Sokrates'in savunması, beş yüz kişiden oluşan jüriyi tatmin etmedi; o, iki yüz yirmiye karşı iki yüz seksen oyla suçlu bulundu ve idam edilerek infaz edildi.

Siyaset Felsefesi: Sokrates'in siyaset felsefesi büyük ölçüde onun demokrasiye yönelik eleştirileriyle, en iyi yönetim biçiminin ne olduğuna dair fikirlerinden oluşur. O, bu görüşlerinde belli bir büyüklüğe, bu büyüklüğün mümkün kıldığı moral birliğe ve nihayet, siyasal bağımsızlık veya özerkliğe sahip politik yönetim birimi olarak Yunan kent-devleti *polis*in moral boyutuna vurgu yapar. Yani, *polis* veya kent-devletinin varlık nedeni, sadece yurttaşlarının hayatlarını güvence altına almak değil fakat esas onların mutluluğa erişebilmelerini mümkün kılmak, ahlaken iyi bir yaşam sürmelerini sağlamak ve yurttaşlarına iyi bir hayat temin etmektir. Aynı zamanda bir eğitim kurumu olan *polis*, ona göre, yurttaşlarını gerçek mutluluğa eriştirmekle, onları ruhlarına özen gösteren iyi insanlar haline getirmekle mükelleftir.

Sokrates, ikinci olarak *polis* ya da devlet ile onun yasalarının bir sözleşmeye dayandığını söyler. Bu sözleşme anlayışı ise temelde, devletin doğal bir kurum olmadığı, sonradan bireylerin

rızalarıyla ve gayretleriyle oluşturulduğu düşüncesine dayanır. Onun sözleşme anlayışı, yine devlet ve devletin yasalarıyla yurttaşlar arasında bir sözleşme bulunduğu düşüncesine dayanır. Kaderini bütün hayatı boyunca kabul etmiş olduğu topluluk ya da cemaate bağlı kılmış olan yurttaşın toplumsal düzenin kendisine bağlı olduğu kurum ve örgütleri desteklemek ve başına buyruk hareket etmemek gibi bir yükümlülüğü bulunduğu düşüncesini ihtiva eder. Bireyin iyiliği, moral gelişimi ve kendisini gerçekleştirip, potansiyelini hayata tam olarak ve doğru geçirmesi için var olan, varlık sebebi iyilik ve adalet olan devletin ve hukukun kötü olamayacağını iddia eden Sokrates açısından sorun, devlette ve yasalarda olmayıp, devleti temsil edenlerde, yasaları uygulayanlarda olmak durumundadır.

Sokrates, işte bu temel üzerinde üçüncü olarak da devletin yönetim sanatında uzman olmayanlar, yani herkes tarafından temsil edilmesine; yasaların gerçek adaletin, hayatın amacının ne olduğunu bilmeyen sıradan insanlar tarafından uygulanmasına karşı çıkarken demokrasiyi şiddetle eleştirmişti. O, herkesin değil de, siyaset sanatında gerçek bir bilgeliğe sahip olanların yönetmesi gerektiğine inanıyordu. O, işte bu inancı nedeniyle, köle ve kadınlar dışındaki bütün özgür Yunan yurttaşlarının politik kararlara doğrudan katıldıkları Atina demokrasisinin temelindeki "politik konularda bir kimsenin görüşünün bir diğeri kadar iyi olduğu" düşüncesine hayatı boyunca karşı çıktı. Çünkü politika ona göre, aynen kaptanlık, mimari, ayakkabıcılık gibi bir sanattır; dolayısıyla, bilgiden yoksun çoğunluğun veya meclise kura ile seçilmiş görevlilerin kararlarıyla hayata geçirilecek demokratik bir yönetim, bir sanat olan siyasetin ne özüne veya ruhuna ne de amacına uygun düşer. Sokrates'in siyaset felsefesi alanında, nihayet anayasal monarşi veya aristokrasiyi kabul edilebilir yegâne yönetim biçimi olarak gördüğü söylenebilir.

***İnsan ve Etik Anlayışı*:** Sokrates, insan anlayışında insanın bir ruh ve bir bedenden meydana geldiğini, öne sürdü. Bunlardan

insanı belirleyen şeyin ruh olduğu inancından hareketle, etik anlayışında öncelikle insanları "ruhlarına özen göstermeye" çağırdı. Bu açıdan bakıldığında, onun etiği ya da felsefesi, Atinalıları mevcut yaşam biçimleri ve var olan değerlerden uzaklaştırıp, yeni ve gerçek değerlerin cisimleştiği doğru bir hayat tarzına yöneltmeye çalışma yönünde bir teşebbüs olarak anlaşılabilir. Sokrates, insan yaşamının nihai amacının *eudaimonia* olduğunu söylemişti. *Eudaimonia*, olması gerektiği gibi olan, yani bilinçli, ahlaklı ve ruhuna gereken özeni gösteren insanın bir tür huzur veya öz-memnuniyet halini tanımlar. O, insanın *eudaimonia*ya ruhuna gereken özeni göstererek ve erdemli yaşayarak ulaşabileceğini düşünmüştü.

Tıpkı *eudaimonia* sözcüğü gibi, ruh anlamına gelen *psukhe* sözcüğü ile erdem anlamına gelen *arete* sözcüğü de, Sokrates'in uydurmak yerine hazır bulduğu, fakat her birine yepyeni anlamlar ve anlam içerikleri kazandırdığı sözcüklerdi. Nitekim çoğu Antik Yunan felsefesi uzmanı, onun Yunan düşüncesinde *psukhe*yi keşfeden kişi olduğunu kabul eder. *Psukhe*, elbette ondan önce de biliniyordu, ama çoğu zaman dini bir anlam içinde veya biyolojik bir ilke olarak, insandaki hayatiyet kaynağı olarak tanımlanmıştı. Sokrates, buna ek olarak ruhun, aklın ve ahlaki karakterin bulunduğu yer olduğunu, yani onun teorik ve pratik akıl şeklinde tezahür ettiğini söyledi. Demek ki onun gözünde insan, bir beden ve bir ruhtan meydana gelen, bir maddi bir de manevi boyutu bulunan bileşik bir varlıktır ve insanı belirleyen şey ruhtur, ruhun özü de akıldır. Ruhun ölümsüz olduğunu düşünen Sokrates açısından, beden sadece bir araç olmak durumundadır. İnsanı meydana getiren bu iki ayrı bileşen, ona göre, iki ayrı insan tipiyle değer türünün ortaya çıkışına neden olur. Bunlardan birinci tip insanlar gerçekten var olanın beden olduğuna inananlardır; onlar manevi değerlerin peşinden koşarlar ve bilinçli ve ahlaklı yaşamak için çaba gösterirler. Oysa ikinci tip insan, insanı insan yapan unsurun ruh olduğu bilincinden yoksun olan, mutluluğu bedensel tatminlerde arayan, haz ya da şan şeref peşinde koşan insandır.

Sokrates, sadece birinci insan tipinin mahiyetini ayrıntılı olarak ortaya koymakla kalmaz, ikincileri de sürdürdükleri hayat nedeniyle, bir "at sineği" olarak eleştirir. Çünkü böyle bir hayatı sürdürürken, insanlar Sokrates'in *psukhe* adını verdiği benliklerine ya da manevi yaşamlarına gereken özeni göstermezler. Zenginlik arar, haz ya da şan şeref peşinde koşarken, bir de manevi boyutları olduğunu unuturlar; kendilerini harekete geçiren gücün ne olduğunu sorgulamadan, kişisel hedeflerinin gerçekten de değerli olup olmadığını tartışmadan, diğerleri gibi yaşarlar. Toplumun kendilerine sunduğu değerler üzerinde bir an bile düşünmeden, sosyal baskıyla, bedenin arzularıyla sürüklenirler. Kısacası, "sorgulanmamış bir yaşam süren" insanların hayatları kendi ellerinde ya da kendi kontrollerinde değildir; onların denetimi dışarıdan gelmektedir. Bu ise kişiyi mutsuzluğa götüreceği için bir felaketten başka hiçbir şey olamaz. Bu yüzden insan, mutluluğu buna bağlı olduğu için Sokrates'e göre, ruhuna özen göstermek zorundadır. Ruha gereken özeni göstermek ise insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, ruhun bizatihi kendisini, neyin insan doğasını tamamlayıp gerçekleştireceğini bilmektir.

Sokrates'in *arete* ya da erdemi gündeme getirdiği yer de işte burasıdır. Teleolojik bir dünya görüşüne mensup Yunanlılar, her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir fonksiyon bulunduğuna inanıyorlardı. Kendisine özgü söz konusu fonksiyonu yerine getiren varlığın ise *arete*li, yani meziyetli bir varlık olduğunu düşünüyorlardı. Sözcüğü bu temel anlam içeriğiyle alıp sonradan etik alana taşıyan Sokrates, ona erdem, yani onu insani nihai amacına götürecek yönelim ve nesnel değer olarak tanımlamıştır. Söz konusu erdemler ise onun bakış açısından çok sayıda olmakla birlikte, temelde dörde indirgenmek durumundadır: Bilgelik, cesaret, adalet ve ölçülülük.

Sokrates'in etiği, baştan sona hümanist ve entelektüalist bir etik olarak gelişmiştir. Hümanist olması, Sokrates'in insana ve insanın gücüne sarsılmaz bir inanç beslemesinden, irade zayıflığının varlığına inanmamasından kaynaklanır. Entelektüalist ol-

masının, birincisine bağlı nedeni ise, onun bilgi ya da akıl-irade ilişkisinde, aklı ve bilgiyi öne çıkarması, bilgiyi yapmaya eşitlemesidir. Nitekim Sokrates, "erdemin bilgi olduğunu", erdemin doğru bilgisine sahip olanın onu zorunlulukla hayata geçireceğini söylemişti. Erdemin bilgi olması demek, başkaca şeyler yanında esas, tek tek her bir erdemin bir bilgi formu olması demektir. Buna göre, en temel erdem olarak bilgelik, teorik bilgelik anlamında *sophia* veya daha ziyade pratik bilgelik anlamında *phronesis*, her şeyden önce, iyi ve kötüye, neyin gerçekten iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgidir. O, ikinci olarak insanın gerçek benliğine, onun nereden gelip nereye gittiğine, nihai amacına ilişkin bir bilgi olmak durumundadır. O, yine aynı bağlamda, hayatın anlamına, bu hayatın kendisine dayanmak durumunda olduğu ilkelere dair bir bilgidir.

Sokrates, sadece bilgeliği değil, diğer erdemleri de birer bilgi formu olarak tanımlamıştı. Sözgelimi *andreia* ya da cesaret, onun gözünde korkusuzluk değildir. O, neden korkulup neden korkulmaması gerektiğine dair bir bilgi olmak durumundadır. Nitekim Sokrates, bunu sadece açıklamaları ve tartışmalarıyla değil, fakat eylemleriyle de göstermişti. Sözgelimi mahkemede suçlu bulunup ölüm cezasına çarptırılınca, Yunan yasalarının kendisine verdiği bir hakkı, yani mahkemeden kendisi için alternatif bir ceza, sözgelimi bir para veya sürgün cezası isteme hakkını kullanmayı reddetmişti. Ölümden, herkes gibi o da korkuyordu. Fakat esas korkulması gereken şeyin, ölüm değil de, suçlu olmadığı halde, hayatını tekzip edecek şekilde suçunu kabul ederek, adaletsizlik yapmak, ilkesiz davranmak, oportünizm sergilemek olduğunu iyi biliyordu. Bedenini kurtarmak adına, üç beş yıl daha yaşamaktansa, ruhunu satmamayı tercih etti.

Adalet (*dike*) ve ölçülülük (*sophrosune*) de, onun bakış açısından bir bilgi olmak durumundaydı. Gerçekten de adaleti, liyakat veya her şeye ve herkese hak ettiğini vermek, layık olduğu şeyi takdim etmek olarak anlayan Sokrates, bunun için hakkı bilmek gerektiğini söyledi. Ölçülülük ise elbette ölçünün bilgisi olarak

anlaşıldı. Çünkü dünyadan el etek çekerek yaşamaya, yani çile pratiğine olduğu kadar, dünya nimetlerine düşkünlük göstermeye, yani bir hazcılık felsefesine de karşı çıkan Sokrates, insanın gerçek amacına, *eudaimonia* hedefine ulaşması açısından iyi ve doğru kullanılması gereken bir araç olarak bedenin ihtiyaç ve taleplerinin karşılanması noktasında ölçülülüğü vazetmişti. Bu yüzden o, ölçünün olduğu kadar, gerçek ihtiyaçların bilgisi olarak da ortaya çıktı.

Eğitim Felsefesi ve Yöntem Anlayışı: Sokrates, sadece bir felsefeci değil, aynı zamanda gerçek bir eğitimciydi. Eğitimden de üstelik hiçbir zaman, insanlara birtakım bilgiler aktarma anlamında öğretimi anlamadı. Tam tersine eğitimle, öncelikle insanın, maddeye veya şan şerefe olan bağımlılıktan kurtulup hayatının ipini tam olarak eline alması anlamında özgürleşimini ve daha iyi, daha doğru ve daha adil bir hayat doğrultusunda dönüşümünü anladı. Söz konusu liberal eğitimin ancak felsefe üzerinden gerçekleşebileceğine kanaat getirmişti.

O, felsefe yoluyla gerçekleşebilecek böyle bir liberal eğitime uygun düşen bir eğitim metodolojisi geliştirmişti. Gerçekten de bütün insanların rasyonel varlıklar olduklarına, söz konusu rasyonalitenin bir gereği olarak, doğru moral bilgi yardımıyla ahlaken özerk bireyler haline gelebileceklerine inanan Sokrates, öncelikle insanlara moral bilgi bağlamında derin bilgisizliklerini, sonra da bu bilgiye nasıl erişebileceklerini göstermek için bir felsefi yöntem geliştirmiştir. Buna göre, o öncelikle Atinalıların ihtiyaç duyulan moral bilgiden yoksun bulunduklarını ve dolayısıyla, sorgulanmamış hayatları içinde, ilkesiz ve yanlış ya da sözde değerlere bağlanmış olarak yaşadıklarını tespit etmişti. Bu yüzden onların erdeme, ruhun değerlerine erişebilmelerinin, ruhlarına gereken özeni göstermelerinin sağlanabilmesi için önce bilgisizliklerini göstermek gerektiği sonucuna varmıştır.

Ona göre Atinalılar, ahlaki değerler ya da erdemler açısından derin bir cehalet içindeydiler. En çok bilinmesi gereken şeyleri

bilmeyen Atinalılar dahası bilgisizliklerinin farkında da değildiler. Sadece sağdan soldan derlenmiş birtakım malumat kırıntılarına sahip bulunuyorlardı. Onlar, buna rağmen, bildiklerini sanmakta ve söz konusu sanı veya hatalı inanç da onların moral bilgiye ulaşmalarını, dolayısıyla da ahlaki yaşamalarını, ahlaken iyi bir hayat sürmelerini, doğru değerlerin peşinden koşmalarını engellemekteydi. Sokratik bakış açısından Atinalıların temelsiz bilgelik iddialarının dağıtılması, onların moral bilgiye sahip olunduğu yönündeki yanlış inançların çürütülmesi, bu inançların temelsizlikleri veya yanlışlıklarının farkına varmalarının sağlanması gerekiyordu. Sokrates'in üstlendiği misyon, yönteminden beklediği işlev de işte böyle bir işlevdi: Uyandırma fonksiyonu, insanlara bilgisizliklerini ve yanlış bir yolda olduklarını gösterme misyonu.

Sokrates işte bu amaçla, yani Atinalılara moral alandaki bilgisizliklerini göstermek için bir çürütme yöntemi geliştirdi. Tartışmalarında "bildiğim tek bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir" diyen Sokrates, daha işin başında karşısındakine bilgi aktarma imkânını ortadan kaldırarak, onun sağdan soldan derlenmiş fakat kendisine mal edilmemiş malumat kırıntılarını ayıklamaya çalıştı. Onun söz konusu negatif yöntemi, şu halde bilgiye giden yolu kapayan olumsuz koşulları ortadan kaldırarak insanları yanlış bir biçimde bildiklerini sanma evresinden bilgisizliklerinin bilincine varma evresine taşımanın, Atinalıları dogmatik uykularından uyandırmanın yöntemiydi. Sokratik yöntemin çürütücü boyutu, çoğu zaman bu metodun alaycı yönüyle tamamlanmaktaydı. Bundan dolayıdır ki, Sokrates'in yöntemi aynı zamanda bir alay ya da ironi yöntemi olarak tanımlanır. Gerçekten de Sokrates tartışma sırasında durumun vahametini, test edilen şeyin sadece ahlaklılıkla ilgili birtakım inançlar değil fakat hayatın, yaşam tarzının kendisi olduğunu göstermek için, sıklıkla ironiye başvuruyordu.

Sokrates'in yöntemi sadece söz konusu negatif çürütme yönteminden meydana gelmiyordu. Bu çürütme yöntemi başarıya

eriştikten, muhatabı tam bir sahicilikle bilgisizliğini itiraf ettikten sonra, pozitif bir yöntemle tamamlanmaktaydı. Yöntemin pozitif boyutu, Sokrates'in muhatabıyla bir hakikat yolculuğuna çıkmasını, karşısındakinin kendisine ait doğru fikirleri ortaya çıkarıp, bilgiyi kendisine mal etmesini mümkün kılan ortaklaşa bir araştırma metodu olarak diyalog yönteminden meydana gelmekteydi.

SİSTEMATİK FELSEFE

Helenik felsefenin sonuncu dönemi, Platon ve Aristoteles gibi iki büyük filozofun felsefelerinden oluşan sistematik dönemdir. "Sistematik" nitelemesi bu döneme iki bakımdan çok uygun düşer. Her şeyden önce, Yunan felsefi düşüncesinin ulaştığı bu düzeyde, Platon ve Aristoteles insanın bilgiye ulaşırken kullandığı güç ve yetilerin güvenilirlik ve yeterliliklerini sorgulamaya başlar ve dolayısıyla, eleştirel, sorgulayıcı ve analitik bir tutum takınmak anlamında sistematik felsefeyle meşgul olurlar. Yine aynı dönemde, Yunan felsefesinin ilk iki döneminde, doğa ve insan konularında elde edilen bilgiden de yararlanan Platon ve Aristoteles, tarihin tanıdığı ilk ve en büyük felsefe sistemlerini oluştururlar.

Platon

Platon (427-347), Sokrates'in öğrencisi ve çağının çocuğu olan büyük bir filozoftur. Büyük filozof olmasının anlamı, onun felsefenin bundan sonraki tarihinde ele alınacak bütün problemlerini ele alıp, onlara bir çözüm sunduğu dev bir felsefe sistemini, büyük bir derinlik ve olabilecek en büyük incelikle inşa etmiş olması anlamına gelir. Sokrates'in öğrencisi olması ise onun siyasi bir kariyere hazırlanırken, hocasının etkisiyle felsefe yoluna girmiş ve felsefesini Sokrates'ten hareketle oluşturmuş olmasını ifade eder. Buna mukabil çağının çocuğu olması ise, felsefesini önemli

ölçüde Atina'da yaşanan ve Yunan kent devletinin bir süre sonra tarihin karanlıklarında kaybolmasıyla sonuçlanacak olan politik krize, hocasının çözümünden daha sağlam bir çözüm bulmak amacıyla oluşturmuş olması anlamını taşır. Sokrates, aynı krize bireyden hareketle ve bir ahlaki projesi yoluyla çözüm bulmaya çalışmıştı. Politik güçten yoksun veya iktidarsız bir filozofun bozuk düzene kolayca yem olduğunu gören, Platon çözümü filozofa iktidar temin ederek, devlet üzerinden hayata geçirme yoluna gitti. Platon, söz konusu politik proje doğrultusunda tarihin tanıdığı ilk ütopyayı yazarken, ideal bir devlet tasarısı geliştirmişti.

Sokrates ile Platon arasındaki hoca-öğrenci ilişkisinin bir başka yönden önemi de, bu ilişkinin Yunan düşüncesinde ve dolaylı olarak da felsefede yazılı geleneği başlatmış olmasından kaynaklanır. Yaklaşık 24 diyalog kaleme alan Platon, bu diyaloglardan gençlik diyalogları olarak bilinen eserleri, yazılı bir şey bırakmamış olan hocasının hayatını ve fikirlerini tanıtmak için kaleme almıştı ve ardından olgunluk ve yaşlılık dönemi diyaloglarında kendi düşüncelerini ortaya koyma cihetine gitti.

İdealar Teorisi: Bu diyaloglarda ortaya konan Platonik felsefenin çıkış noktasında siyaset felsefesi, merkezinde ise meşhur İdealar teorisi bulunur. İdealar teorisi, filozof-kralın düzene sokacağı oluş, değişme ve çalkantı içindeki toplumsal-politik dünyanın ilk ilkeleriyle, onun bu süreçte örnek alacağı kalıcı düzene tekabül ederken, kullanacağı mutlak bilginin objelerinden oluşan ayrı ve ideal bir dünyanın varoluşunu öne süren bir kuramdır. Platon'un üzerinden iki dünyalı bir varlık anlayışı ya da metafizik tesis edeceği İdealar teorisi, aslında bir yandan da onun karşı karşıya kaldığı varlık, bilgi, değer ve dil problemlerine bir çözüm temin getirmek amacıyla oluşturulmuş oldukça tasarruflu bir kuramı temsil eder.

Bu kadar önemli bir teoriyi, Platon eserinin hiçbir yerinde hiçbir zaman tam ve kesin olarak ve değişmez birtakım ifadelerle açıklayıp ortaya koymaz. Hatta diyaloglarından birinde, *Par-*

menides adlı diyaloğunda, teoriyi sert ve radikal bir eleştiriye tabi tutar; bir başka diyaloğunda, *Theaetetos* adlı eserinde ise teoriden hiç söz etmeyerek, İdealar olmadan bilgi problemine bir çözüm getirip getiremeyeceğini anlamaya çalışır. Söz konusu açıklama yoksunluğuna veya teoriyle ilgili istikrarsız açıklamalara rağmen, İdealarla ilgili olarak birkaç hususun kesin ve apaçık olduğu söylenebilir. Bir kere İdealar, her şeyden önce filozofun, bu ister iyilik, ister güzellik ya da ister adalet olsun, önemli bir şeyi anlamaya, bir şeyin iyi veya güzel ya da adil olmasının ne anlama geldiği üzerinde düşünmeye başladığı zaman, kavramaya veya idrak etmeye çalıştığı özlere veya tümellere karşılık gelir. İkinci olarak, her bir İdea görünüşler veya fenomenler dünyasındaki, kendisiyle aynı adı taşıyan tikel şeylerin, bireysel varlıkların nedenleri, kendisinden pay aldıkları kalıcı gerçekliklerdir. Üçüncü olarak, İdealar, sadece kendilerine benzeyen tikel şeylerden, kendilerinden pay alan bireysel varlıklardan değil, fakat ilahi zihinden olduğu kadar, bireysel zihinlerden de bağımsız olarak var olurlar. Her ne kadar zaman ve mekânın dışında bulunup, cisimsel hiçbir şey içermeseler de, Platon onların, en azından metaforik olarak, duyuların erişim alanının dışındaki bir bölgede var olduklarını ifade eder. İdealar, nihayet ezeli-ebedi ve dolayısıyla da ilahi gerçekliklerdir; onlar, değişen, varlığa geldikten sonra yok olup giden fenomenal nesnelerin tersine, her ne ise o olarak kalan varlıklar olmaları dolayısıyla bilginin kalıcı ve istikrarlı nesnelerini meydana getirirler.

Platon'un İdealarına kendi görüşlerinin penceresinden yaklaşan Aristoteles, İdeaları sadece, Sokratik erdem tanımlarının nesneleri olan tümeller olarak değerlendirme eğilimi sergilerken, onların tikellerden ayrılmalarını şiddetle eleştirir. Bununla birlikte, İdealarla ilgili resim, Aristoteles'in gördüğünden, öyle sanılır ki çok daha karmaşıktır. İdealar, onda farklı bağlamlarda farklı yüzlerle ortaya çıkıp farklı işlevler görürler. Onlar bazen gerçekten de tümellerdir, lakin çoğu zaman da kendilerine benzeyen şeylerin ilk örnek ya da ideal paradigmalarıdır. Ama onla-

rın bir yandan da fizik veya doğa yasalarına benzeyen temel ve kalıcı bir yapı teşkil ettikleri söylenebilir.

Metafiziği: Platon, metafiziğinde öncelikle, bütün İlkçağ düşünürleri gibi realist bir tutum geliştirir. Yani, modern idealistlerden farklı olarak varlığın bilen veya düşünen zihinden tamamen bağımsız olduğunu öne sürer. Sonra da İdealar temel olacak şekilde, dereceli bir varlık tasavvuru geliştirir. Bütün bir varlık alanı, onda, yukarıdan aşağıya doğru işleyen bir nedensellik düzenine tabi üç ayrı alandan meydana gelir. En altta, hiçbir şekilde var olmayandan meydana gelen yokluk alanı bulunmaktadır. En üstte ise, İdeaların bulunduğu mutlak varlık alanı yer alır. Gerçekten var olan İdealar dünyası, Platon'da gerçeklik kategorisini oluşturur. Söz konusu iki varlık kategorisi arasında bulunan dünyayı, yani biz insan varlıklarının da içinde yaşadığımız oluş alanını, Platon görünüş kategorisi içinde değerlendirir. Bu dünya, varlıktan olduğu kadar yokluktan da pay almak suretiyle vücuda geldiği ve dolayısıyla hem var hem de yok veya ne var ne de yok olduğu için, tam bir ara varlık kategorisi veya görünüş alanı meydana getirir. Söz konusu oluş ve görünüş dünyasında, mutlak bir değişme hüküm sürer. Buradaki değişme, oluş ve yok oluştan, varlıkların hayat süreleri içinde yaşadıkları niteliksel ve niceliksel değişmelerden ve gerçekleştirdikleri hareketten meydana gelmektedir.

Platon'un söz konusu fenomenal dünyası, yaşadığı sürekli değişmeye rağmen, büsbütün istikrarsız ve kaotik bir varlık alanı değildir. Onda, tüm gelip geçiciliğine ve değişkenliğine rağmen, bir istikrar ve düzen söz konusudur. Bunun nedeni, onun varlık kaynağında İdealardan başka, Platon'un ilahi sanatkârı *Demiurgos*'un bulunmasıdır. Başka bir deyişle, fenomenler dünyası sadece sahip olduğu düzen ve istikrarı değil, fakat varoluşunu da bu ilahi güç ya da Tanrı'nın yaratıcı faaliyetine borçludur. Bununla birlikte, Platon'un *Demiurgos*'u, semavi dinlerin yoktan var edici Tanrı'sından farklılık gösterir. Bütün Yunanlı düşü-

nürler gibi maddenin ezeli ya da yaratılmamış olduğuna inanan Platon, *Timaeos* adlı diyaloğunda anlattığı ve sadece "muhtemel bir öykü" olarak alınmasını istediği yaratılış öğretisine göre, *Demiurgos* var olanları şekilsiz maddeye İdeaları örnek alarak şekil vermek suretiyle vücuda getirmiştir. Görünüş dünyasının sergilediği düzen ve istikrar, bu yüzden kendisine İdealar dünyasındaki düzen ve bir amaca yönelmiş yapıyı örnek alan ilahi sanatkârın yaratıcı faaliyeti yanında, İdeaların temin ettiği yapı ve modelin bir sonucu olmak durumundadır.

Platon metafiziğinde, bu noktada kalmaz. Yunanlıların benimsediği ve modern dünyaya kadar varlığını sürdürecek teleolojik, yani amaçlı ve düzenli dünya görüşünün, Pythagorasçılarla birlikte en önemli iki kaynağından biri olan Platon, dahası bu dünyada hiçbir şeyin gelişigüzel, boşuna olmadığına inanmaktaydı. Platon'daki söz konusu teleolojik anlayışı veya aynı anlama gelecek şekilde *Demiurgos*'un var olan her şeyi "en iyi ilkesine göre" şekillendirmesini mümkün kılıp besleyen bir diğer unsur da İyi İdeası olmuştur. Platon, İdeaların da temelinde bulunan İyi İdeasını, *Devlet* adlı eserinde yer verdiği meşhur Güneş benzetmesinde, varlığın ve bilginin ötesinde kalan aşkın bir gerçeklik olarak ifade eder. İdeaların anlaşılırlık ve bilinebilirliklerini mümkün hale getiren İyi İdeası, şu halde, hakikatin yegâne temeli olarak varlıktaki düzen ve anlamın en önemli dayanağı olmak durumundadır. Gerçekten var olanın madde olmadığını, yaratıcı sanatkâr *Demiurgos*'un ilk örnekleri veya paradigmaları model alarak şekillendirdiği maddi varlıkların varoluşundaki düzen ve hatta anlam ve hikmeti İdealara, ama esas İyi İdeasına dayandıran Platon'a idealist denmesinin sebebi budur.

Epistemolojisi: Platon, epistemolojisini de İdealar teorisi üzerinden oluşturur. Başka bir deyişle, metafiziği bakımından son derece özgün olan filozof, epistemoloji tarihinin de hiç kuşku yok ki en büyük düşünürlerinden biridir. Bunun nedeni, onun

bilgiyle ilgili bütün konu ve problemleri şaşılası bir sistematiklik içinde ilk kez ve ayrıntılı olarak ele almasıdır. O, her şeyden önce bilginin imkânı konusunda dogmatik bir tutum takınır ve bir eğitim ve araştırma merkezi olarak kurduğu *Akademia*'nın kapısına "geometri bilmeyen buradan içeri giremez" diye yazmasından da belli olduğu üzere, matematikteki gibi kesin, değişmez ve genel geçer bilginin mümkün olduğunu ileri sürer. Mümkün olduğuna inandığı bilgiyi ise üç şekilde tanımlar. Bunlardan birincisi, *Menon* ve *Theaetetos* adlı diyaloglarında ifade ettiği üzere, "haklılandırılmış doğru inanç" olarak bilgidir. Söz konusu bilgi tanımı, son yüzyılda analitik felsefe tarafından geliştirilmiş olan yaygın bilgi tanımıdır. O, bilgiyi *Devlet* adlı diyaloğunda, ikinci olarak objesiyle, konusu İdealar olan entelektüel ürün diye tanımlar. Platon, yine aynı eserde, bilgiyi nihayet görünüş veya fenomenlerden İdealara doğru yükselecek şekilde, entelektüel bir gelişme süreci olarak tanımlar.

Bu tanımlardan hepsi, ama özellikle sonuncusu, bilgideki hareketin, varlıkta yukarıdan aşağıya doğru olan hareketin tam tersine, aşağıdan yukarıya, yani görünüşten gerçekliğe, değişken sanılardan hakikate doğru bir hareket olduğunu göstermesi bakımından önem taşır. Başka bir deyişle, Platon, iki dünyalı ve dereceli bir varlık anlayışına paralel olarak, iki bilgi türü veya daha doğrusu onun gözünde sadece sözde olan bilgi ile gerçek bilgi arasında bir ayrım yapar ve bilgide de bir derecelenme olduğunu ileri sürer. Buna göre sözde bilgi, maddi dünyayı konu alan, maddi varlık ya da fenomenlerle ilgili bilgidir. Platon, fenomenlere yönelen, bilgi olamayacağını ileri sürdüğü söz konusu zihin haline sanı ya da kanaat anlamında *doksa* adını verir. Onun veya ampirik bilginin gerçekte bilgi olamamasının nedeni, Platon'da birden çoktur. Bir kere Platon, tikellerin veya bireysel varlıkların bilinemeyeceğini kabul eder. Bilgi, onun gözünde tümellerin bilgisi olmak durumundadır. O, ikinci olarak değişenin bilinemeyeceğini öne sürer. Bilgi, değişmez gerçekliklerin bilgisidir. Nihayet, fenomenleri konu edinen sözde bilginin kaynağında,

insanı yanıltan, yanıltmasa bile, göreliliğe neden olan değişken duyular bulunur.

O, bu yüzden bilginin değişmez İdeaların bilgisi olduğunu ileri sürer. Bilgi, fenomenlere yönelik inanç, sanı ya da kanaatlerden değişmez gerçeklikler olarak İdealara yönelmekle başlar. Bu bilgiye Platon, nedenlerin ve ilk ilkelerin kesin ve mutlak bilgisi olarak *episteme* adını verir. *Episteme*, onda iki kategoriden oluşur. Bunlardan birincisi, matematiksel bilimlerde, yani aritmetik, geometri, astronomi ve harmonide söz konusu olan dolayımlı bilgi olarak *dianoia*dır. Söz konusu rasyonel bilgi, taşıdığı büyük öneme rağmen, Platon tarafından onda diyagramlar veya şekiller, yani duyusal bir şeyler kullanıldığı ve bazı önermeler apaçık oldukları gerekçesiyle kanıtlanmadan doğru kabul edildiği için eleştirilir. *Episteme*yi meydana getiren onda esas, İdeaların dolayımsız bilgisi olarak, her şeyi ilk veya nihai temellerine götüren, *noesis*tir. Nitekim onun bilimler sınıflamasında felsefe, matematiksel bilimlerin üstünde, bilimlerin kraliçesi olarak bulunur.

İdeaların bilgisi, şu halde rasyonel bir bilgidir. Platon'da demek ki bilginin kaynağında akıl bulunur. Akıl, İdeaların bilgisine diyalektik yoluyla ulaşır. Onda önce Sokratik anlamda bir tartışma yöntemi olarak başlayan, daha sonra bir hipotez yöntemine doğru evrilen diyalektik esas olarak bir toplama ve bölme yöntemi şeklinde ortaya çıkar. Söz konusu yöntem çeşitli İdea veya türlerin tek bir genel İdea altında bir araya getirilmesinden, sonra da bu ortak İdea ya da genel cinsin en aşağıda bölünemez türe varıncaya kadar bölünmesinden meydana gelir.

Platon, bilginin doğruluğu söz konusu olduğunda, mütekabiliyetçi bir doğruluk anlayışı benimser. Yani doğru bilgi, İdealara uygun düşen, olanı olduğu gibi ifade eden bilgidir. Bilginin sınırları bağlamında ise realist Platon, bilginin sınırlı olduğu sonucuna varır. Başka bir deyişle, aklın insana diyalektiğin yardımıyla İdeaların, yani kalıcı bir gerçekliğin kesin bilgisini verdiğini söyleyen Platon, varlığın ötesinde olan İyi İdeasının akıl tarafından bilinemeyeceği sonucuna varır. O, bütün çağların en

rasyonel filozofu olarak, en yüksek gerçekliğin bilgisine ancak mistik bir aydınlanma ile uzun yıllar bilim ve felsefe tahsil etmiş bir insanın ruhuna düşecek bir kıvılcım yoluyla erişilebileceğini savunur.

İnsan ve Etik Anlayışı: Platon insan anlayışı veya felsefesinde, aynen hocası gibi radikal düalist bir görüş benimser. Başka bir deyişle, o da insanın bir beden ve bir ruhtan meydana geldiğini, bunlardan ruhun ölümsüz olduğunu savunur. Platon, ruhun üç unsur ya da parçadan meydana geldiği kanaatindedir. Onun üç parçalı ruh anlayışı, Sokrates'in ruh anlayışı karşısında gerçek bir ilerlemeyi temsil eder. Çünkü bu ruh anlayışı insan ruhunun üç parçası olduğunu varsayarken, bir iç çatışma düşüncesi üzerine yükselir. Oysa Sokrates insan doğasının sadece akli boyutu üzerinde yoğunlaşmış, akıldışı unsurlara pek yer vermemişti.

Buna göre, insan ruhunda bir değer ya da amacın bilincinde olma, enine boyuna düşünüp ölçme edimi söz konusudur ve bu açıktır ki aklın edimidir. Yani, ruhun ilk ve en yüksek parçası akıldır. İkinci olarak, ruhta bir eylem yönelimi vardır; bu da başlangıçta tarafsız olmakla birlikte aklın yönlendirmesi altında bulunan irade ya da tinin etkinliğini ifade eder. Üçüncü olarak da maddi şeyler için duyulan bir arzu söz konusudur; bu da iştihanın eylemliliğini dışa vurur. O, belli bir fizyolojik işlevle ilişkili bedensel ihtiyaçların karşılanması, bu bakımdan derinlere kök salmış dürtülerin tatmini yönünde bir arzudan ibarettir. Ruhun iştiha olarak bilinen söz konusu parçası, bireyi, adeta bir havyan gibi, su içmeye, temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelten, onu bu amaçla sağa sola çeken dürtülerden oluşur. Bu parça sadece tatmini amaçlar, bireyin daha büyük iyiliğini görecek, hesaplayacak durumda değildir.

Bunlardan özellikle akıl ile iştaha karşıt eylem ve yönelimleri ifade eder. Platon, ruhun en yüksek ve üstün parçası olan aklı, işte bu noktada bireyin daha büyük veya bütünsel iyiliğini gözetmesi bakımından iştihayla karşı karşıya getirir. Gerçek-

ten de onun başlangıçta ruhun ölçüp biçen, hesap yapan, enine boyuna düşünen parçası olarak tanımladığı aklın işlevi, "daha iyi ya da kötü olanı", bir bütün olarak ruhun iyiliğini gözetecek şekilde hesaplamaktır. Bu iki parça birlikte alındığında, insandaki bitip tükenmez çatışmayı veya gerilimi ifade eder. Bu parçalar dahası, insandaki nefs mücadelesini, moral çabayı temellendirmeye yarar. Buna göre, insanın kendisini bu dünyaya, maddeye yönelten bir parçası olduğu gibi, onu maneviyata, İdealar dünyasını tefekküre yönelten bir parçası da vardır ve karşıt yönlü bu parçalardan biri baskın çıktığı zaman, ortaya tek yönlü, hayatı sadece bir yönüyle, salt madde ya da mana yönüyle yaşayan insan çıkar.

Üç parçalı ruh anlayışını bu şekilde ortaya koyan Platon, önce insan yaşamının nihai hedefinin *eudaimonia* veya bir tür kendini gerçekleştirme hali olarak mutluluk olduğunu ve insanın bu hedefe erdemli bir hayat sürerek ulaşabileceğini söyler. Sonra da bu parçalar arasındaki, erdemi meydana getiren doğru ilişkileri betimlemeye, erdem anlayışının ayrıntılarını ortaya koymaya geçer. Erdem anlayışının belirleyici unsuru, Sokratik işlev düşüncesidir; bu anlayışa göre, dünyadaki bütün varlıklar gibi, ruhun söz konusu parçalarının da kendilerine özgü birtakım işlevleri vardır. Sözgelimi aklın görevi bilmek, tinin görevi kişiye gerçekten gurur kazandıracak şeyler için ölesiye mücadele etmek, iştihanın görevi ise fiziki tatminlerde aşırıya kaçmayıp, ölçülü olmaktır. Erdem için ikinci ve çok daha belirleyici unsur, bütünsel ruhun gerçek çıkarlarını gözetme, ruhun birliğini ve bütünlüğünü hesaba katma olgusudur. Buna göre, bir kimsenin aklı ruhun bütünsel iyiliğini gözetecek şekilde hâkim olduğu, diğer parçaları bütünlüklü insan hedefini gözeterek yönettiği takdirde, o kişi bilge olmak durumundadır. Aynı kişi, tinsel parçası ya da gönlü, akılla ittifak yaptığı, onun neden korkulup neden korkulmayacağıyla ilgili kanaatlerine dayanarak, insanın birliğini ve bütünlüğünü korumaya çalıştığı için cesurdur. Onun ölçülülüğü ise neyin yönetip neyin itaat etmesi gerektiği sorusuna

cevaben oluşturulmuş, ahenkli karşılıklı ilişkilere bağlıdır. Nihayet, en temel erdem olan adalet de bu genel psikolojik ahenk, yani her bir parçanın kendi yerinde durup, kendi görevini yapması olarak tanımlanır.

Siyaset Felsefesi: Platon, bireydeki adaletten toplumdaki adalete, yani siyaset felsefesine geçtiğinde, bir adım daha ileri giderek birey ile devlet, insan ruhu ile politik otorite arasında bir benzerlik kurar. Buna göre, insan ruhuyla devlet arasında tam bir koşutluk bulunduğunu, bireyle devlet arasında hiçbir ayrılık ya da kopukluk bulunmadığını öne süren Platon daha doğrusu, temel gerçekliğin insan ruhu olduğu, bütün toplumsal fenomenlerin onun ürünlerine tekabül ettiği, sosyopolitik her şeyin bu temel gerçekliğin görünüşü veya tezahürü olduğunu ifade eder. Sözgelimi devlet, onun bakış açısıyla, bir taş ya da kayadan değil, doğrudan doğruya devletin hükümran olduğu topraklarda ikamet eden bireylerin karakterlerinden çıkar. Gerçekten de insanın yarattığı bütün kurumlar, onun ruhunun, manevi varlığının dışavurumu olup, yine örneğin hukuk onun düşüncesinin bir parçasını meydana getirirken, adalet onun psikolojik uyumunun dışsal ifadesi olmak durumundadır.

O, politik toplumda gerçek anlamda adaleti, hukuki bir adaletten ziyade ahlaki değer olarak adaleti hayata geçirmek, zamanının derin politik krizine bir çözüm getirmek amacıyla, ideal bir devlet tasarımı geliştirir. Onun ütopyasında gerçek adalet, adaletin üç parçalı ruhta her bir parçanın kendi uygun işlevini yerine getirerek düzenli bir ilişki içinde olması gibi, üç sınıflı bir toplumda herkesin layık olduğu yerde olup, kendine özgü işi ve görevi yerine getirmesinden ve hak ettiği değeri almasından meydana gelir. Buna göre, ideal devlette üç sınıf insan veya üç ayrı hizmetin yerine getirilmesiyle tanımlanan iktisadi, askeri ve felsefi faktörler söz konusudur. Başka bir deyişle, ideal devleti karakterize eden en önemli şey, üç ayrı sınıf ya da işlevin mevcudiyetidir.

Buna göre o, ideal devleti, insan ruhunun üç parçası olması dolayısıyla, insan doğasıyla ilgili değişmez olgulardan veya bilgelik sever, ün sever, para sever ya da altın, gümüş ve bakır şeklinde üç ayrı insan olması olgusundan yola çıkarak üç sınıfa böler: Yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler. Bunlardan her birinin, Platon'a göre, salt kendisine özgü bir işlevi vardır ve her sınıf söz konusu işlevi gereği gibi yerine getirmekle meşgul olmalıdır. Bu işlevler de sırasıyla yönetim, koruma ve tedariktir. Bunların ideal devletin zorunlu işlevleri olduğunu öne süren Platon, söz konusu işlevleri benimsemiş olduğu uzmanlaşma ilkesi gereğince birer meslek haline getirir. Buna göre o, ideal devlette adaletin bir uzmanlaşma ilkesinin varlığını ve korunmasını, tek tek her tip insanın kendi uygun sınıfında yer alması ve ilgili sınıfın gerçek fonksiyonunu gerçekleştirmek için çalışması gerektiğini söyler.

Buna göre, ruhlarında akıl unsuru baskın çıkanlar, ideal devlette, felsefi faktöre karşılık gelecek şekilde yönetici sınıfı oluştururlar. Diğer iki sınıf ise iştiha gücüyle seçkinleşen üreticiler ve irade gücüyle temayüz eden askerlerdir. Platon'da yönetici, toplumlar için kurtuluşun ancak bilgiyle siyasal iktidarın birleşmesiyle mümkün olabileceğine inanan Platon açısından filozof-kral olarak tanımlanır. O, filozof-kralın bilge olması gerektiğini dile getirirken, devleti yönetecek olanların onunla en fazla ilgilenen, devlet için en çok kaygı duyan, kendi iyiliğini devletin esenliği ve iyiliğiyle özdeşleştirmiş, bütünün refah ve mutluluğunu her şeyden üstün tutan kimseler olmasının büyük bir önem taşıdığını belirtir. Ruhun yönetimde ifadesini bulan ilgili parçası akıl ama özellikle de normatif akıl olduğu takdirde, yönetimin salt kendilerini düşünen bencil insanlardan oluşmayacağı, bütünüyle devletçi ve bürokratik bir yönetim olmayacağı açıktır. Platon gibi ilk bakışta bütünüyle devletçi gibi görünen bir filozof için dahi, devletin kendi başına bir varlık sebebi olamaz; devlet, yönetimi altında yaşayan insanların gerçek refah ve mutlulukları, özsel iyilikleri için vardır. Devlet, dahası birilerine menfaat temin etmek için var olamaz; bu, onun özüne aykırıdır.

Akıl işleyişinin özellikle bu normatif boyutuyla, devlete birliğini temin eden nihai ve en temel bağ olarak ortaya çıkar. İştiha insanları ekonomik bir bağ ile birleştirir; tin ya da gönül, buna askeri bir bağ ekleyebilir. Bunlardan her ikisi de olmazsa olmaz olmakla birlikte, insan sadece fiziki ihtiyaçları olan sıradan bir varlık olmadığı için asla yeterli olamaz. Bir çekim etkisi uygulayan manevi kaynak olarak akıl, Platon'a göre, insanları, onlara birbirlerini sevmelerini öğretmek suretiyle, bir arada tutar. Devletin, ona birliğini temin eden nihai organizasyonu, bu yüzden akli bir örgütlenme olmak durumundadır. Zira akıl bütün saflığı içinde yöneticinin gerçek iyiyi kavramasını, bu kavrayışından hareketle yönettiği devlete büyük bir aşkla bağlanmasını ve ona bütün varlığıyla hizmet etmesini sağlar.

Aristoteles

Aristoteles (384-322), hiç kuşkusuz Antikçağın en önde gelen filozofuydu. Hatta o, sadece İlkçağın değil, fakat pek çokları tarafından tüm çağların en büyük filozofu olarak görülür.

Aristoteles, bulunduğu yerden geriye dönüp baktığında, Yunan felsefesinin yaklaşık iki yüz elli yıllık tarihi içinde iki ana damarın oluştuğunu görmüş, biri materyalizm diğeri idealizm olan bu iki ana akımın yaptıkları önemli katkılara rağmen son tahlilde başarısız olduklarını tespit etmişti. Thales ile başlayıp atomculara kadar devam eden materyalizm, onun gözünde iki bakımdan başarısızdı. O, aynı zamanda bir değer ve inanç varlığı olan insan doğasıyla ilgili olarak tatmin edici bir açıklama getiremediği gibi, değeri mümkün kılacak bir varlık yorumundan da yoksundu. Antik Yunan materyalizmi, ikinci olarak, değişmeyi açıklamak bakımından yetersiz kalmıştı. Herakleitos örneğinde olduğu gibi, her şeyin değiştiğini öne sürerken, kendisi üzerinden değişmenin açıklanabileceği, değişmez hiçbir şey bırakmamıştı. Parmenides'ten başlayıp Platon'a kadar devam eden idealist gelenek ise gerçekten var olanın değişmez olduğunu ileri sürerken, değişmeyi inkâr etmiş ve doğal dünyayı açıklanabilir

olmaktan çıkarmıştı. Aynı idealist geleneğin Aristoteles açısından başka büyük bir sıkıntısı da, ahlaki değerin nesnelliğini ve mutlaklığını temin etmeye çalışırken, onu bu dünyadan koparmasıydı.

Bulunduğu tarihsel konum ve sahip olduğu deha, Aristoteles'i kaçınılmaz olarak felsefede sentezci ve orta yolcu bir filozof olmaya, varlığa ilişkin kuşatıcı bir açıklama geliştirirken idealizm ile materyalizmin bir sentezini yapmaya sevk etmiştir. Bunlardan birincisini aynı zamanda doğalcı, buna mukabil ikincisini çoğu zaman diyalektik yaklaşım diye tanımlayan Aristoteles, sentezciliğini sadece metafizikte değil, fakat epistemoloji ve bilim teorisinde de hayata geçirmek durumunda kaldı. Daha doğru bir deyişle, o, geliştirmiş olduğu bilim teorisi ve metodolojiyle önce, materyalizmde öne çıkan deneyimcilik ile akılcılığın bir sentezini yapmayı başardı. Fakat bu noktada kalmayıp, bilim ile felsefeyi, konuları, araştırma tarzları, kullandıkları yöntem ve ürettikleri bilgi açısından farklılaştıracak şekilde birbirinden ayırdı.

Ne yapacağını, neyi ortaya koyacağını vizyonu ve tarihsel konumu sayesinde kusursuzca belirleyen Aristoteles, sıra bunları nasıl ortaya koyacağını belirlemeye gelince, burada da Platon'u gerçekçiliğiyle bir kez daha aşmayı başardı. Doğru ve geçerli akıl yürütme formları yanında, felsefeye ve bilime özgü argümantasyon biçimleri üzerinde yoğunlaşan Aristoteles, mantığın da kurucusu oldu. Metodolojisinde, kendisinden önceki, sadece akıl yoluyla birtakım teorilere ulaşıp buradan görünüşlere inerek onları açıklamaya geçen filozofların tersine, hem felsefede hem de bilimde görünüşlerden yola çıktı. Onun bilimde kendilerinden hareket ettiği görünüşler tikel deneyim veya gözlemler, felsefede ise sağduyunun inançları, kendisinden önceki filozofların alternatif görüşleri oldu. Birincisinde bilimsel ispat ya da kanıtlamalarla nedenlerin, ikincisinde ise diyalektik yoluyla hakikatin bilgisine ulaşmayı denedi.

Gerçekten de yirmi yıl süreyle kendisine öğrencilik ettiği Platon gibi, şeylerin özü veya nedeni olarak tümele ulaşmayı amaçlayan Aristoteles, hocasının tikel şeylerden ayırdığı tümelin bireysel varlıklarda bulunduğunu ileri sürmüştü. Bu yüzden yöntemin esas itibariyle İdealardan veya tümellerin bilgisinden aşağıya doğru dedüktif bir hareketi ifade ettiği Platon'un tersine, Aristoteles'te de yöntem tikel fenomenlere ilişkin gözlem ve araştırmalardan tümellerin bilgisine doğru bir yükselişe karşılık gelir. Buna göre yöntem onda hem tümevarımsal hem de tümdengelimsel olmak durumundadır.

Bilgeliğin Temel Bölmeleri: Aristoteles, kurucusu olduğu mantığı özerk ve bağımsız bir disiplinden ziyade, bir araç veya felsefi ve bilimsel düşünceye bir hazırlık olarak telakki etti. Buna göre o, burada önce terimleri, sonra terimlerin birbirleriyle birleşiminden meydana gelen önermeleri ve esas olarak da belli önermelerin birbirleriyle ilişkilerinin sonucu olan çıkarımları ele aldı. Bir yandan da kanıtlama formlarıyla meşgul olup, doğallıkla hangi şeylerin var olduğunu ve onların neden oldukları gibi olduklarını ortaya koymada kullanılacak dil üzerinde yoğunlaştı.

Bir araç ya da hazırlık olarak mantık dışta bırakıldığında, Aristoteles'in bilimler veya disiplinleri, poetik (*poetike*), pratik (*praktike*) ve teorik (*theoretike*) bilimler olarak üçe ayırdığı söylenebilir. Söz konusu bilimler, insanın sırasıyla bilme (*theoria*), eyleme (*praxis*) ve yapma ya da yaratma (*poiesis*) gibi üç temel etkinliği bulunduğu gerçeğinden hareketle sınıflanırlar. Pratik bilimler, bilgiyi bizatihi kendisi için değil de, eylem için bir kılavuz, bir araç olarak ister. Pratik felsefenin kapsamı içine giren disiplinler siyaset felsefesi ve etiktir. Bu iki disiplin, insanın farklı koşullar altında nasıl eylemesi gerektiğiyle ilgili bilimler olup, özellikle iktisat, retorik ve strateji gibi bilimler, siyaset felsefesine tabi olan disiplinler olarak ortaya çıkar. Pratik bilimleri, bilgiye, eylemin bizzat kendisi için değil de, yararlı ya da güzel bir şey yaratmak için yönelen poetik ya da prodüktif bilimler izler. Bu-

rada bilgi, güzellik yaratma amacına tabi olup, estetiğin bir dalı olarak sanat teorisine karşılık gelir; edebiyat eleştirisi ve retoriği içerir.

Bu bilimlerden sonra gelen teorik bilimler özellikle konuları açısından değerlendirildiklerinde, onların da kendi içlerinde, doğa bilimi, matematik ve "teoloji" ya da "ilk felsefe" olarak üçe ayrıldığı söylenebilir. Bunlardan doğa bilimleri kendi içinde botanik, zooloji, psikoloji, meteoroloji ve fizik gibi disiplinleri kapsar. Bütün bu bilimler, ayrı bir varoluşa sahip bulunan ve değişen şeyleri, yani hareket halinde olan maddi varlıkları konu alırlar. Aristoteles açısından doğa bilimlerinin belirleyici ilkesi, bu bilimlerin konu aldığı nesnelerin insan eyleminden bağımsız olmalarıdır. Başka bir deyişle, pratik ve yaratıcı/üretici bilimlerin konu aldığı şeylerin ortaya çıkabilmeleri için insanın eylemine veya ustalığına ihtiyaç duydukları yerde, doğa bilimlerine konu olan varlıkların hareketlerinin nedeni onlara dışsal değildir. Oysa matematik değişmez olmakla birlikte, ayrı bir varoluşu olmayan nesneleri, yani tözleri niteleyen şeyler olarak, yalnızca sıfat cinsinden bir varoluşa sahip olan sayıları ve mekânsal şekilleri konu alan bilimdir. Buna göre, kendi içinde aritmetik ve geometri diye ayrılan matematik, şeylerin niceliksel boyutunu soyutlayarak araştırır.

Bilimlerin maddeden olan uzaklıkları ölçütünü temele alan bu hiyerarşide, matematiği en genel bilim olarak "ilk felsefe" izler. Bu en genel bilim var olanın ne olduğunu, varlığın ne olduğunu araştırır; tözü, yani zaman, tanım ve bilgi bakımından ilk olanı araştırır.

Doğa Felsefesi ve Değişme: Aristoteles, fiziğiyle metafiziğini çakıştıran ara kesitte, önce değişme konusunu ele alır. Doğal dünyayı anlaşılır hale getirecek yasa ve düzenlilikleri keşfetme amacı güden filozof doğru yasaları bulabilmek ve dolayısıyla değişmeyi açıklayabilmek için maddeyle formun kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. O, bu bağlamda her şeyden önce her tür

değişmenin değişmeye maruz kalan bir dayanak ya da özneyi gerektirdiğini söyler. Öznenin maruz kaldığı değişme iki türlüdür. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, tözün yoktan varlığa gelmesiyle yok olup gitmesinden meydana gelen tözsel değişme veya mutlak oluşla yok oluştur. İkincisi ise öznenin iki karşıt özellik çiftinden birini yitirip diğerini almasından meydana gelen niteliksel değişmedir.

Buna göre bir tunç ya da bronz parçasından bir heykel yapılması, bir bebeğin dünyaya gelişi tözsel değişmeye bir örnek oluşturur. Buna mukabil, başlangıçta zayıf olan Platon'un sonradan şişmanlaması niteliksel değişmeye bir örnektir. Burada yeni bir özne veya varlık vücuda gelmez; özne varlıkta kaldığı sürece vardır, ama kendisindeki bir özelliği yitirerek karşıtını alır. Aristoteles, genel olarak değişmeye ilişkin söz konusu analizinden ve üzerinde değişmenin gerçekleştiği bir öznenin olması gerektiği düşüncesinden hareketle, bu özneye "birinci dereceden töz" (*ousia*) adını verir. Birinci dereceden töz, kendisinde niteliksel bir değişme gerçekleştiği, yani bir özelliğini yitirip onun karşıtı özelliği aldığı zaman varlığını devam ettirir. Aristoteles'in bakış açısından gerçekten var olan şey, işte bu birinci dereceden tözdür.

Aristoteles, söz konusu niteliksel değişmeye ek olarak, bu kez fazladan oluş ve yok oluşa ilişkin analizden birinci dereceden tözün, üyesi olarak vücuda geldiği türün de var olması gerektiği sonucunu çıkartır. Aristoteles, buna da töz adını verir. Ama bu, birinci dereceden değil de, ikinci dereceden bir tözdür. O, bir anlamda birinci dereceden tözün varlığını devam ettirmek durumundaysa eğer, sahip olmak durumunda olduğu bir özelliktir. Bu yüzden, ikinci dereceden töz, Aristoteles'in de belirttiği üzere, birinci dereceden tözün ne olduğunu gösteren şeydir. Bu yüzden ikinci dereceden töze tekabül eden bir terimi birinci dereceden töz için kullandığımız zaman, onu üyesi olduğu türe yerleştiririz. Onda, birinci ve ikinci dereceden tözler tözsel gerçeklikleri meydana getirir.

Kategoriler: Aristoteles yine aynı analizden ve birinci tözün bir özelliğini yitirip karşıtını almasından hareketle, bir de tözsel olmayan tikellerle tümellerin varoluşunu öne sürer. Buna göre, "Platon'un şişman", "Sokrates'in solgun olduğunu" söylediğimiz, yani birinci dereceden bir töz için tözsel olmayan bir terim kullandığımız zaman, onu sadece betimlemiş oluruz. Bunlar, birinci dereceden tözün, varlıktan çıkmadan kazanıp yitirebileceği özsel-olmayan özelliklerdir. Töze yüklenen söz konusu tözsel olmayan dokuz özelliğe Aristoteles, kategoriler adını verir. Bunlar, şeylerin değişme ve oluş içindeki bütün özelliklerini kavramayı sağlayan temel yapıtaşları olup, ancak töze bağlı olarak var olabilirler. Aristoteles, bu dokuz kategoriyi, töz-ilinek kavrayışı içinde şöyle sıralar: **(i)** Var olanların birliğini ve art arda gelişini ifade eden *nicelik* (örneğin, *iki dirsek uzunluğunda*). **(ii)** Bir töz ya da şeyin nasıl olduğunu bildiren *nitelik* (örneğin, *beyaz*); **(iii)** varlığı başka şeylere bağlı olanın durumunu ortaya koyan *bağıntı* (örneğin, *çift*). **(iv)** "Nerede?" sorusunun cevabı olan kategori olarak *mekân* ya da *yer* (örneğin, *Liyceum'da*). **(v)** "Ne zaman?" sorusunun yanıtı olan kategori olarak *zaman* (örneğin, *"dün"*). **(vi)** Bir şeyin kendisinin ya da belirli parçalarının içinde bulunduğu mekânın belirli parçalarıyla hizalı ve uyuşma içinde olması anlamında *durum* (örneğin, *"oturmaktadır"*). **(vii)** Bir şeyin başka bir şeyle olan belli bir ilintisi olarak *sahip olma* (örneğin, *"ayakkabılı"*). **(viii)** Etki eden bir şeyin başka bir şeyi etkilediği zaman, etki edene arız olan durum olarak *etkinlik* (örneğin, *"kesiyor"*). **(ix)** Etkiye maruz kalan şeyin durumunu ifade eden *edilginlik* (örneğin, "kesiliyor").

Madde ve Form: Aristoteles, yeniden tözsel değişmeye döndüğü zaman, esas itibariyle birinci dereceden töz bağlamında iki temel kavramı daha gündeme getirir. Bunlardan birincisi madde, diğeri formdur. Bunlardan madde, önceden beri var olan ve birinci dereceden töz varlığa geldiği zaman da varlığını sürdürüp, ona dayanak olan, onun gerisinde veya temelinde bulu-

nan şeydir (*hule*). Sözgelimi, Atina meydanına dikilen Perikles heykelinin kendisinden yapılmış olduğu bronz, heykelin maddesidir. Buna mukabil form, birinci dereceden bir tözün varlığa gelirken aldığı yapı, şekil ya da yapısal özelliktir. Buna göre bir bronz veya tunç kütlesi bir heykelin şeklini, temsili özelliklerini aldığı zaman form kazanmış olur. Aynı şekilde ağaçtaki odun, bir ağacın doğru düzeniyle yapısına sahip olduğu zaman, şekil almış olur.

Buna göre birinci dereceden bir töz, "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlık bileşik bir şey olup madde ve form gibi iki unsurdan meydana gelir. Yani, onun "ne'liği"ne ek olarak, bir de salt kendisine özgü olan özelliklerden meydana gelen "şu'luğu" yani başka bir şey değil de "şu şey" olmaklığı vardır. Aristoteles, bunlardan elbette formu öne çıkarır; yani, heykeltıraşın yaptığı şeyi, maddesinden ziyade, formundan söz ederek ifade ederiz. O, her ne kadar tunç ya da bronzdan yapılmış olsa da olmuş olduğu şey bir heykeldir.

Aristoteles her ne kadar maddeyle formu birbirinden ayırsa bile, doğada bizim hiçbir zaman maddeden yoksun bir formla da formdan yoksun bir maddeyle de karşılaşmadığımızı belirtmeye özen gösterir. Var olan her şey somut bir birey olarak var olur ve her şey maddeyle formun bir birliği olarak ortaya çıkar. Örneğin bir sanatçı tarafından yapılmış olan gümüşten bir tabağı ele alalım. Söz konusu gümüş tabakta da başka her şeyde olduğu gibi madde ve form olmak üzere iki öğe birbirinden ayırt edilir. Gümüş tabağın maddesi, tabağın kendisinden yapılmış olduğu metaldir, buna karşın formu da tabağı yapan zanaatkâr tarafından gümüşe verilmiş olan yapıdır, düzenleme ya da şekildir. Bununla birlikte, aynı ayrım, yalnız insan eliyle yapılmış nesneler için değil fakat doğal nesneler, örneğin zanaatkâr tarafından henüz işlenmemiş olan gümüş parçası için de söz konusudur. Buna göre, gümüşün, kendisine benzer olan bir altın ya da bakır parçasından farklı olan gözlemlenebilir bir yapısı, niteliği vardır. İşte bu, onun formudur. Buna karşın gümüşün maddesi, son

çözümlemede gümüşün kendilerinden meydana geldiği, toprak, hava, su ve ateş gibi dört öğeden oluşur. Elbette ki gümüşü meydana getiren öğelerin oranları, gümüşün formunun bir parçasını meydana getirir. Çünkü Aristoteles, gümüşle başka metaller arasındaki farklılığı, öğelerin oranlarındaki farklılığa bağlar. Öğelerin kendilerine yani toprak, hava, su ve ateşin kendisine gelince, Aristoteles onların da madde ve formdan oluştuklarını söyler. Buna göre, bu öğeler sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi karşıt niteliklerden oluşan çiftler aracılığıyla açıklanırlar. Örneğin, ateşin formu sıcak ve kurudur, buna karşın toprağın formu soğuk ve ıslaktır. Onların maddeleri ise Aristoteles'in ilk madde (*prote hyle*) adını verdiği, bütünüyle belirsiz ve yapısız olan bir madde türüdür.

Aristoteles'te bileşik tözleri meydana getiren madde ve formdan yalnızca form, şeylerdeki bilinebilir öğeye karşılık gelir. Madde, şeylerin insan zihni tarafından ayırt edilemeyen, yapıdan ve belirlemeden yoksun, bilinemez bileşenidir; başka bir deyişle, Aristoteles somut, birinci dereceden tözlerde bireyselleştirici ilkeyi maddede bulur. Hiç olmazsa genel olarak her alt türün (*in fimae species*) formunun, türün bütün bireylerinde veya üyelerinde aynı olduğu kanaatindedir. Buradan formun bir bireyi diğerinden ayıramayacağı ve bireyselleştirici unsurun madde olduğu sonucu çıkar. Başka bir deyişle Aristoteles, şeylerdeki çeşitlilik ve bireyselliğin kaynağının madde olduğunu söyler. Aynı tür içine giren iki ya da daha fazla şeyin özü ya da formu bir ve aynıysa, bunlar birbirlerinden yalnızca maddeleriyle ayrılırlar: Örneğin, iki sandalye tam tamına aynı şekle sahip olabilir, onları birbirlerinde farklılaştıran unsur, kendisinden yapılmış oldukları şey, yani maddedir.

Dört Neden: Aristoteles, formun neden dolayı önemli olduğunu göstermek amacıyla, dört nedenden söz eder, daha doğrusu madde ve forma iki neden daha ekler. Buna göre, "bir olayın neden vuku bulduğu" veya "bir nesnenin neden olduğu nesne

olduğu" sorularına yanıt verip olup bitenlere bir açıklama getirirken dört nedenden söz etmek gerekir. Söz konusu nedenler ise sırasıyla maddi, formel, fail ve final nedenlerdir. Meydana yapılan Perikles heykeline ilişkin tam bir açıklamanın, Aristoteles'e göre, onun kendisinden yapılmış olduğu bronza işaret ederek maddi nedeni ortaya koymakla kalmayıp, Perikles'i temsil ettiğini söyleyerek, onun ne olduğunu söyleyen tanımı ortaya koymak suretiyle formel nedenini de vermesi gerekir. Üçüncü olarak, fail nedene, yani şekilsiz bronz kütlesinden heykeli ortaya çıkartacak sürecin başlatıcısı olan heykeltıraşa ihtiyaç vardır. Nihayet, final nedenin heykelin yapılmasıyla gözetilen amacı ortaya koyması gerekir. Sözgelimi onunla Perikles'in tanıtılmasının amaçlandığı söylenebilir.

Aristoteles bir şeyin final ya da ereksel nedeni varsa eğer, onda formel neden ile final neden arasında yakın bir ilişki bulunduğuna işaret eder. Çünkü bir şeyin ne olduğunu ortaya koyan tanımı, materyalizme Platon gibi şiddetle karşı çıkıp teleolojik bir bakış açısı benimseyen Aristoteles için de, o şeyin yönelmiş olduğu amaç ve yerine getirmek durumunda olduğu işleve gönderme yapmayı gerektirir. O, sanatta görülen söz konusu amaçlılığın aynıyla doğada da bulunduğunu kabul eder. Zira sanat, doğayı taklit eder. İnsanın sanat yoluyla ortaya çıkardığını doğanın kendi başına meydana getirdiğini öne süren Aristoteles'e göre, yine de sanatın doğanın eserlerini mükemmelleştirdiğini söylemek gerekir. Her iki durumda da söz konusu olan, maddeye belli bir amaç doğrultusunda şekil verilmesidir. Her iki alanda da, yani *tekhne* veya sanat/zanaat dünyasında olduğu kadar doğal dünyada da söz konusu dört neden, bir şeyin olduğu şey olmasının gerek ve yeter koşullarını verir. Aristoteles'in, bu şekilde doğada bir amaçlılık görmesi, yani ereksel, ve formel nedenleri birleştirecek şekilde belli bir teleolojiye yönelmesi, bununla birlikte, mistik bir yaklaşım ya da eğilimden ziyade, Sokrates'ten beri aşina olduğumuz bir gerekçeyle ilişkili, yani normatif bir yaklaşımın sonucu olmak durumundadır. Aristoteles bir meşe palamudu-

nun meşe ağacı olmasının "daha iyi" olduğu kanaatindedir. Söz konusu "daha iyi", onda doğal süreçlerin belli bir modeli takip ettiği veya plana uyduğu ampirik olgusuna gönderme yaparken "iyi" doğanın normal akışına uygun düşme anlamına gelir.

İnsan ve Etik Anlayışı: Aristoteles, doğallıkla aynı durumun insan için de geçerli olduğunu, onun ne olduğunun sadece maddi bir açıklamayla ortaya konamayacağını söyler. Ona göre, insan bir beden ile bir ruhtan meydana gelen bileşik bir varlıktır ve bunlardan beden insanın maddesi, ruhu da formu olmak durumundadır. Gerçekten de Aristoteles materyalist bir açıklamanın ilke olarak yanlışlığının özellikle burada ortaya çıktığını, böyle bir açıklamanın canlı bir organizmanın maddi birtakım süreçlerin eseri olan bir bronz heykelden nasıl olup da farklı olabileceğinin hesabını veremeyeceğini ileri sürer. Materyalizm geçerli olsaydı eğer, insan ile salt maddeden ve maddi süreçlerden meydana gelen cansız varlıklar arasında kayda değer hiçbir farklılık olamazdı.

Materyalizmin geçerli olmadığını, dolayısıyla insanın birtakım maddi parçacıkların bir toplamı olarak görülemeyeceğini ileri süren Aristoteles, onun ancak ruh tarafından yapılandırılmış bir madde olduğunun söylenebileceğini belirtir. Başka bir deyişle, bir beden ile ruhtan meydana gelen insan için asıl olan form olarak ruhtur. Aristoteles, insan söz konusu olduğu zaman da, form ile işlevi bir araya getirir ve insanın amacını *eudaimonia* ya da mutluluk olarak tanımlar. Gerçekten de onun bakış açısından, ruh insandaki belirleyici formel/teleolojik faktör olmak durumundadır. Dolayısıyla, insanın *ergon* ya da işlevi, ruhun, özellikle de onun akli parçasının erdeme uygun etkinliğinden meydana gelir.

Buna göre o, ruhu birbirleriyle ilişkili birtakım kapasitelere veya biri rasyonel diğeri akıldışı parça olmak üzere iki ayrı parçaya böler. İnsanın ruhunun rasyonel parçası akıldan, insana özgü düşünme kapasitesinden meydana gelir. Oysa ruhun akıldışı parçası da kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlardan birinci-

si beslenme, büyüme ve yeniden üremeyle ilgili parça, diğeri de istek ve arzularla algı ve hareketle ilgili parçadır. Bu açıdan bakıldığında, insanın hem söz konusu daha aşağı kapasitelere hem de bir akla sahip olan yegâne canlı türü olduğu söylenebilir. İşte bu yüzden insanın işlevinin ve dolayısıyla onun için gerçekten iyi olan şeyin sadece insana özgü olup onu başka türlerden ayıran bir şeyle ilgili olması gerekir. Onun insana daha iyi bir hayat sürme imkânı verecek şekilde insan olmakla ilişkili olma zorunluluğu vardır. Bu da, elbette akılla, aklı kullanmakla ilgili bir şeydir.

Aristoteles'e göre şu halde, insan aklını iyi ve doğru kullanır, ondan layıkıyla yararlanırsa, insan gibi yaşamış olur. Buna göre mutluluk insanın kendisine özgü işlevi yerine getirmesinden, onun bütün bir hayatı boyunca aklını iyi ve doğru kullanmasından meydana gelir. Bir şeyi iyi ve doğru kullanmak ise erdemi gerektirir. Fakat bu, mutluluğun erdem olduğu anlamına gelmez; o, gerçekte ruhun erdemli etkinliğinden, üstelik yaşam boyu sürecek faaliyetinden oluşur. İnsanın özünü akılda, onu mutluluğu götüren salt kendine özgü işlevi ruhun akıllı parçasının faaliyetinde bulan Aristoteles, *eudaimonia* ya da mutluluğu da ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti olarak tanımladıktan sonra, erdemi de bir varlığın işlevini en iyi bir şekilde yerine getirme durumu olarak ifade eder. Bununla birlikte Aristoteles'te aklın iki ayrı boyutu vardır. Bunlardan birincisi bilmek için bilme tutumuyla karakterize olan ve dolayısıyla tefekkürle veya nedenlerin bilgisiyle ilgili olan teorik akıldır. Oysa diğeri, bilmek yerine doğru eylemde bulunmak üzerinde yoğunlaşan ve dolayısıyla istek ve arzuların denetlenmesiyle meşgul olan pratik akıldır. Onda rasyonel parçanın iki ayrı boyutu olduğundan, insan doğasını tamamlayan, insanın kendi gerçek fonksiyonunu en iyi bir biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan iki tür erdemden söz edilebilir: Teorik, fikri ya da *dianoetik* erdemler ve ahlaki ya da *eudaimonik* erdemler veya karakter erdemleri.

Aristoteles "insana özgü" olanın, esas itibariyle ve başka her şeyden çok, düşünme (hakikat peşinde koşan akıl) olduğuna inanıyordu. Başka bir deyişle, o, insanı en fazla belirleyen, insanı insan yapan, hatta onu Tanrı'ya yaklaştıran şeyin teorik aklın etkinliği olduğunu ileri sürdü. Yani insan, sadece eylemde bulunmaz; aklını yalnızca kendisine açık alternatifler arasında seçim yapmak, ruhunun akıldışı parçasını kontrolü altında tutmak için kullanmaz. Kendisine bir de saf bir bilme etkinliği olarak aklın bahşedilmiş olduğu insan, aklını hakikati keşfetmek için de kullanır. Aristoteles, buna entelektüel bir erdem türü olarak *sophia* veya teorik bilgelik adını verir. O, fikri ya da entelektüel erdemler arasında, *sophia* yanında *phronesis*e, yani pratik bilgelik ile sanata da yer verir.

Diğer entelektüel erdemlerin evrene dair değiştirilemez olgularla ilgili olduğu yerde, bu iki erdem türü insanın vücuda getirebildiği veya değiştirebildiği şeylerle ilgili olmak bakımından farklılık gösterir. Bunlardan özellikle pratik bilgelikle, yani *phronesis*le meşgul olan Aristoteles açısından söz konusu erdem enine boyuna düşünmeden, yargılama yetisinin doğru kullanılmasından oluşur. *Phronesis*, onun bakış açısından en temel erdemdir. Bunun nedeni söz konusu düşünce erdemi veya pratik bilgelik olmadığında, ahlaki erdemlerin veya karakter erdemlerinin layıkıyla uygulanamamasıdır.

Aristoteles'te mutlu bir hayatı oluşturan katkı yapan ikinci bir erdem türü ahlaki erdemler veya karakter erdemlerinden meydana gelir. Bunlar öncelikle teorik aklın değil, fakat pratik aklın ürünü olmak bakımından farklılık gösterirler. Bu erdemler, pratik aklın ruhun arzu, istek ve iştihayla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvani düzeyini kontrol altına almasına ve ona yol göstermesine bağlıdırlar. Ahlaki erdemler, etiğinde bütünsel insan doğasının tam olarak gerçekleşmesi hedefini göz önünde bulunduran Aristoteles'te, fikri erdemlerde olduğu gibi kişinin kendisini bir entelektüelden ziyade sorumlu bir varlık olarak geliştirmesini ifade ederler. Bu erdemler insanın kendi-

sini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, onun doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler. Zira insan diğer varlıklardan, sadece rasyonel ya da entelektüel faaliyet bakımından değil, fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilebilen sorumlu varlık olma özelliğiyle de ayrılır. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip birtakım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık ya da özne olarak potansiyel güçlerini hayata geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise, erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak rasyonel ve sorumlu özne olarak insanın özünü ifade edip, onun nihai ve en yüksek amacına hizmet eder.

Aristoteles ahlaki erdemleri veya karakter erdemlerini ifratla tefrite düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki altın ortayı bulmaktan meydana geldiğini söyler. Örneğin cesaret korkaklık ile düşüncesiz atılganlığın, cömertlik savurganlık ile cimriliğin doğru ortası olmak durumundadır. Söz konusu karakter erdemlerinde pratik akıl, doğru düşünme ve yargılamayla, insanın aşırılık ve eksiklik arasındaki doğru ortayı bulmasını sağlar. Alışkanlık yoluyla, kişinin kendisini çok çeşitli hayat durumları içinde sınaması sayesinde, orta, doğru ahlaki karakterden adeta kendiliğinden çıkan ya da ahlaki erdem sorumlu failin davranış tarzından neredeyse doğal olarak akan bir şey haline gelir.

Siyaset Felsefesi: Aristoteles'in etiğiyle siyaset felsefesi arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü o, iyi hayata ancak iyi düzenlenmiş bir toplum düzeninde erişilebileceğini, insanın kapasiteleriyle amaçlarının ancak üyelerin birbirlerine bir dayanışma ruhuyla bağlanmış olduğu bir cemaat içinde gerçekleşebileceğini öne sürer. Başka bir deyişle, sosyal ve politik bir hayvan olarak insanın, başkalarının iyiliğine dönük bir ilgiden yoksun olması durumunda doğasını gerçekleştirebilmesinden söz edilemez. Yani insan, başkalarının iyiliğine kayıtsız kalırsa, kapasitelerinin hayata geçirilebilmesi için gerekli işbirliği ve karşılıklı alaka

halinden yoksun kalır. Demek ki teleolojik bakış açısını burada daha bile büyük bir güçle öne süren Aristoteles, insanların doğal bir fonksiyonları bulunduğunu, kent-devleti içinde geçecek bir hayata göre yapı ya da düzen kazanmış olmalarının, insan doğasının ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu öne sürmüştür. Onun politik doğalcılığını doğuran en önemli öğenin, işte bu teleoloji ilkesi olduğu söylenebilir.

İkinci olarak, insan varlıkları, doğaları gereği politik hayvanlardır çünkü boşuna ya da amaçsız bir şey yapmayan insanlara konuşma yeteneği verilmiş olup onlar bu yetenek sayesinde birbirlerine, aile ve devlet benzeri kurum ya da topluluklarda çok önemli bir rol oynayan adalet benzeri moral kavramları aktarma imkânı bulmuşlardır. Yine, onun politik doğalcılığına göre, bireyler kendilerine yeter olmamaları nedeniyle doğal fonksiyonlarını politik toplum dışında bir yerlerde gerçekleştiremedikleri için kent-devleti bireylerden doğal olarak önce gelir. Nihayet, kent-devleti insan zekâsının bir yaratımı olmak durumundadır. Dahası, politik düzen ve devletin hukuki sistemi insanları adil ve erdemli kimseler haline getirirken, onları ahlaken çok daha yüksek bir düzeye taşır.

Demek ki Aristoteles'in politika felsefesinin ikinci ilkesi olarak yetkinlik ilkesi de doğrudan doğruya onun teleolojik bakış açısından çıkar. Çünkü ona göre, insan varlıkları için en yüksek iyi *eudaimonia* olup, böyle bir mutluluk veya kendinden hoşnut olma haline insanlar ancak tam anlamıyla yetkinleştikleri, ruhun akla uygun faaliyeti olarak tanımlanan doğal fonksiyonlarını tam ve en eksiksiz bir biçimde gerçekleştirebildikleri zaman erişebilirler. Erdemle donanmış böyle bir hayata ancak kent-devletinde ulaşılabileceğini düşünen Aristoteles, bunun politikacı için bir norm, hayata geçirilmesi gereken bir ideal olduğu kanaatindedir. Çünkü onun üçüncü temel ilkesini oluşturan toplum ilkesine göre, kent-devleti kendine yeterliğin sınırlarına her bakımdan erişmiş olup gerçekte iyi hayat için var olur. Kent-devleti olmadığında, bireyler hiçbir şekilde kendine yetemedikleri için,

politik düzene veya cemaate sadece maddi zorunluluklar ve ihtiyaçları açısından değil fakat eğitim ve ahlaki gelişim açısından da ihtiyaç duyarlar.

İnsan varlıklarının iyi bir hayata, gerçek mutluluğa erişebilmek için kent-devletinin otoritesine tabi olmaları gerektiğini savunan Aristoteles, dördüncü temel ilkesini oluşturan doğru yönetim ilkesi uyarınca, bir sistemin varoluşu ve iyi işleyişinin yönetici bir öğe ya da gücün varlığına ihtiyaç duyduğunu söyler. Tıpkı bitki ya da hayvanların amaçlarına bütünsel varlıkları ruhun kontrolü altında olduğu zaman erişebilmeleri veya bir ordunun, bir komutanın sevk ve idaresinde olduğu zaman zafer kazanabilmesi gibi, insanlardan oluşan politik bir topluluk da gerekli düzene ve amacına, sadece yönetici bir gücün varlığında erişebilir.

Aristoteles'in yönetim biçimlerini, işte bu temel üzerinde birbirinden ayırır. Yönetim biçimleri ya da tarzları, temelde üçe ayrılır: Buna göre, bir devlet tek bir kişi veya birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir. Fakat söz konusu üç ayrı yönetim biçiminin, biri doğru ya da ideal, diğeri ise kötü ya da sapkın olmak üzere iki ayrı şekli ya da versiyonu vardır. O, sözgelimi tek kişinin doğru ve adil yönetimine monarşi ya da krallık; buna mukabil adaletsiz ve kötü yönetimine tiranlık adını verir. Birkaç kişinin ideal yönetimine aristokrasi, oysa kötü ya da adaletsiz yönetimine oligarşi; çoğunluğun yönetimi söz konusu olduğunda, doğru ve adil yönetim biçimine cumhuriyet (*politeia*), aynı çoğunluğun kötü ve ideal olandan sapmış yönetimine demokrasi adı verilir. Tek kişinin, birkaç kişinin ve çoğunluğun yönetiminden oluşan üç ayrı yönetim türünün ideal şekliyle sapmış şekillerini belirleyen şey, yöneticinin birinci durumda yönettiği insanların, oysa ikinci durumda sadece kendi çıkarlarını göz etmesidir. Ona göre, en iyi yönetim, insanların, devletin ve yurttaşların iyiliğini yüreklerinin en derinlerinde hissedenlerin, başkalarının çıkarlarını omuzlarında taşıyanların yöneticiliğiyle belirlenen yönetimdir.

Bununla birlikte, o söz konusu altı ayrı yönetim biçimine değer biçerken, adalet, esas olarak da dağıtıcı adalet ölçütünü kullanır. Buna göre, herkesin adaletin eşit insanlara eşit, eşit olmayan insanlara da eşit olmayan bir tarzda muamele etmekten oluştuğu konusunda hemfikir olduğunu söyleyen Aristoteles, adaletin esas olarak fayda, iyi ya da nimetlerin bir toplumda bireylere, onların hak etme ya da layık olma ölçüsüne göre dağıtılmasını gerektirdiğini öne sürer. Ona göre, bu açıdan bakıldığında, oligarşiyi savunanlar çok hatalı bir biçimde daha zengin olanların veya zenginlik bakımından üstün olanların politik haklarının başkalarıyla kıyaslandığında çok daha fazla, daha doğrusu sınırsız olması gerektiğini düşünürler. Demokratlar ise dünyaya özgür bir Yunan yurttaşı olarak gelmek bakımından eşit olanların eşit politik haklara sahip olmaları gerektiğini savunurlar. Aristoteles söz konusu iki politik yaklaşımın da kent-devletinin nihai amacıyla ilgili olarak hatalı bir kavrayışa, yanlış bir önkabule dayanması nedeniyle, hatalı olduğunu düşünür.

Ona göre, kent-devleti ne oligarşi savunucularının iddia ettikleri gibi, görevi zenginliği artırmak olan bir yapı ya da kuruluştur ne de demokratların öne sürdükleri gibi, insanlara özgürlük ve eşitlik getirmekle ilgili bir güç. Aristoteles bunun yerine kent-devletinin nihai amacının iyi hayat, soylu ve erdemli eylemlerin biçimlendirdiği bir hayat olduğunu savunur. Bu yüzden, o doğru politik adaletin aristokratik olması gerektiğini; politik hakları veya yönetme hakkını politik topluma en fazla katkıda bulunan insanlara, yani mülkiyet ve özgürlük bakımından olduğu kadar bilgi ve erdem bakımından da zengin olan seçkinlere veren bir yönetim biçiminin en iyi yönetim biçimi olduğunu ileri sürer. Aristoteles en iyi yönetim biçimi olarak aristokrasiye meyletse de bundan, gerçek aristokrasiye vücut verecek erdem timsali insanların çok ender rastlanan kimseler olmaları nedeniyle, ütopik bir idealizme düşmeye eşdeğer olduğu gerekçesiyle sakınmaya özen gösterir. Politik realizminin ve yöneticilerin sınıfsal temellerini gözetme gayretinin bir sonucu olarak, uygulamada en iyi

yönetim tarzının cumhuriyet olduğunu ilan eder. Çünkü o, çoğunluğun egemenliği ile azınlığın hâkimiyeti, zenginlerin egemenliği ile yoksulların hâkimiyeti arasında bir dengenin hayata geçirildiği bir politik yapıdır. Cumhuriyet, onun gözünde, güç dengesini elinde tutanın orta sınıf olduğu bir devlettir. Mevcut devletlerin büyük bir kısmı için en iyi politik yapının cumhuriyet olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, onu gerçekleştiren pek az devlet vardır; bunun da nedeni, devletlerin büyük bir kısmının iki aşırı uçtan biri ya da diğerine gitme, oligarşi ya da demokrasi haline gelme eğilimi göstermeleridir.

İKİNCİ BÖLÜM

Helenistik-Roma Felsefesi

İlkçağ felsefesinin Helenistik felsefeden sonraki ikinci dönemi Helenistik-Roma felsefesinden oluşur. Bunlardan Helenistik felsefe, tarihsel olarak kent-devletinin sona erdiği MÖ 322 yılıyla Makedonya İmparatorluğu'nun Roma'nın bir parçası haline geldiği MÖ 30 yılı arasındaki dönemin felsefesine karşılık gelir. Roma felsefesi ise 30 yılından başlayıp MS 4. yüzyıla kadar devam eden ve Roma'nın egemenliği altında geçen dönemin felsefesidir.

Helenistik-Roma felsefesinde baskın olan felsefe, elbette Yunan felsefesidir. Çünkü Roma'da Yunan felsefe okullarından bağımsız, ayrı bir felsefe okulu kurulmuş değildir. Daha ziyade, orada Helenistik dönemin felsefe okulları Marcus Aurelius, Epiktetos, Cicero, Lukretius ve Sextus Empirikus gibi filozoflar tarafından temsil edilmiştir. Bu yüzden, Helenistik felsefenin en önemli özelliğinin Akdeniz'in ve özellikle de Doğu'nun Helenleştirilmesi olduğu söylenebilir. Yaklaşık yedi yüzyıllık bir dönemde Yunan kültürü Akdeniz'i kuşatan dünyaya büyük bir hızla yayılmış, özellikle son dönemlere doğru İskenderiye kültürün, felsefi kültürün önemli bir merkezi haline gelmiştir.

Söz konusu Helenistik-Roma felsefesi döneminde, dört büyük felsefe okulu, sırasıyla Epikürosçuluk, Stoacılık, septisizm ve Yeni-Platonculuk çağın başat felsefeleri olarak ortaya çıkmış ve bunlardan ilk üçü kendi aralarında ciddi bir rekabet içinde olmuştur. Bu dört okul tarafından temsil edilen Helenistik fel-

sefenin en önemli özelliği, onda felsefenin konularının mantık, fizik ve etik şeklinde düzenlenmesidir. Başka bir deyişle, felsefi bilgiye veya gerçekliğin bilgisine meydan okuyan şüphecilik ve çok sonraları ortaya çıkan Yeni-Platonculuk bir tarafa bırakılacak olursa, Helenistik dönemde bir felsefe okulu ya da doktrinal bir felsefe, (i) belli bir doğruluk ölçütü de ihtiva eden bir keşif metodolojisi, (ii) dünyanın kökeni, bileşenleri, yapı ve düzeniyle insanın ondaki yerine ilişkin bir kavrayış ve (iii) mutluluğun ne olduğuna ve ona nasıl ulaşılacağına ilişkin bir açıklama ortaya koymak durumunda olan bir sistemden meydana gelir.

Konular her ne kadar böyle sınıflansa da, Helenistik felsefede ön plana çıkan çalışma alanı ya da disiplin etik olmuştur. Bunun nedeni, bireyin amacına ulaştığı, iyi bir yaşam sürdüğü, kendisini her bakımdan evinde gibi hissettiği kent-devletinin yıkılması, kent-devletinin yerini alan imparatorlukla birlikte, bilinen dünyanın sınırlarının genişlemesi ve bireylerin kaçınılmaz bir biçimde dünyaya, topluma ve kendilerine yabancılaşmaları, yalnız ve başıboş kalmalarıdır. Yani, Helenistik çağda, eskiden kendi kaderini elinde tuttuğuna inanan insanın yerini, hiçbir şeyi değiştiremeyeceğine inanan yabancılaşmış insan aldığı için, bir başına kalan insan teselliyi felsefede arar. Platon ve Aristoteles'in hitap edip etkiledikleri sosyal düzene kıyasla çok daha geniş bir toplum düzeninde, felsefeden beklenebilecek tek şey, bireyin felsefeden beklediği yol göstericilik görevini yerine getirmesidir.

Epikürosçuluk

Helenistik dönemin ilk büyük felsefe okulu, Epikürosçu Okul'dur. Okul Yunanlı bir filozof olan Epiküros tarafından kurulmuştur. Epiküros (MÖ 341-271), felsefe tarihinde, daha çok belli bir yaşam tarzının savunucusu olan bir ahlakçı olarak bilinir. Başka bir deyişle, özgün katkısı etik alanında olan Epiküros, bu amacına ulaşabilmek için belli bir bilgi ve varlık görüşü ortaya koymak durumunda kalmıştır.

Bu çerçeve içinde, felsefenin amacının, insana mutlu bir yaşam sürmesi için yardımcı olmak olduğunu düşünen Epiküros, tıpkı Sokrates gibi, felsefeyi hayatımızı ıslah etmenin, reformdan geçirmenin bir yolu olarak tasarlamıştır. Şu farkla ki Sokrates'in insanların ruhlarına gereken özeni göstermedikleri için kötü bir hayat sürdüklerini söylediği yerde, Epiküros insanların ölümden, ölümün ardından cezalandırılmaktan korktukları için kötü yaşadıklarını savunmuştur. O, hayatın kazanmaya ve rekabete dayalı tüm yönlerini açıklayan yegâne şeyin ölüm korkusu olduğuna inanır. Çünkü ona göre, ölümden korkan insan kendisine güvenlik ve başkaları karşısında savunma sağlama yoluna gider. Güvenlik ve korunma sağlamanın yolu ise iktidar, zenginlik ve şan şerefin peşinden koşmaktan geçer. Bunları kaybetmek endişesi insanı yeni korkulara götürse de, insan ölüm korkusunu kendisinden gizlemek için sürekli bir faaliyet ve yarışma içinde olur. Her daim kendisinden kaçıp ölümün hayatın en temel gerçeği olması olgusunu görmemek için biteviye çalışıp durur.

Metafiziği: Epiküros, işte bunu insanlara göstermek için felsefe yapmıştır. O, evrenin doğasını incelemenin veya araştırmanın en önemli nedeninin insanın korkuları ve tutkularıyla ilgili söz konusu teşhisi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o, insanları önce ölüm, sonra da Tanrı ve kader korkusundan kurtarmak için bir varlık teorisi ya da metafizik geliştirmiştir. Buna göre insanı söz konusu üç korkudan kurtarıp bir ruh sükûnetine ulaştırmayı amaçlayan Epiküros, daha önceki atomcular gibi, gerçekten var olanın son çözümlemede iki ve yalnızca iki türden şeye indirgenebileceğini belirtmiştir: Atomlar ve boşluk.

Epiküros, bu tezine bir dizi metafizik kabule dayanarak ulaşmıştır: Var olan şeylerin bir şeyden varlığa geldikleri apaçık bir olgudur, öyleyse (i) hiçten hiçbir şey çıkmaz, (ii) hiçbir şey bütünüyle ortadan kalkıp mutlak hiçliğe gitmez; dolayısıyla şeylerin kendisine döndükleri, kendisine gittikleri bir şey olmalıdır. Ve

nihayet, (iii) evren hiçbir zaman şimdiki halinden farklılık gösteren bir hal içinde olmayacaktır. Evren var olan her şeyi kapsadığına göre, evrenin dışında, ondaki değişmeye neden olan hiçbir şey yoktur. Dahası, bu durum tüm zamanlar için geçerlidir.

Epiküros'a göre, cisimlerin var oldukları olgusu hiç kimse tarafından yadsınamayacak olan apaçık bir olgudur. Cisimler bir şey içinde olmak, bir şey içinde hareket etmek durumunda olduklarına göre, cisimlere ek olarak bir de boş mekânın var olması gerekir. Epiküros var olan cisimlerin ortaya, iki ayrı türden cisimler olarak çıktıklarını öne sürer. Bunlar da sırasıyla bileşik cisimler ve söz konusu bileşik cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri birimler olarak atomlardır. (ii)'de yer alan metafizik kabule göre, bileşik olmayan cisimlerin değişme ve yok oluş bakımından sınırlanmaları gerekir. Bu çerçeve içinde Epiküros, bileşik olmayan cisimlerin, yani atomların, bileşik cisimler dağıldıkları zaman yok olarak hiçliğe gitmemek ve tam tersine var olmaya devam etmek durumundaysalar eğer, bölünemez ve değişmez olmaları gerektiğini söyler. Atomların bundan başka, bölünemezlik benzeri birtakım değişmez özellikleri vardır. Bir atom varlığa gelmiş olamayacağı gibi, yok olup gitmez de. O değişmez, nicelik bakımından artmaz ve azalmaz.

Atomların farklı büyüklük ve şekillere sahip olabilmelerinin onları sonsuzca küçük ve algılanamaz olan birimler olmaktan çıkaracağını düşündüğü için atomların büyüklük ve şekil bakımından birbirlerinden farklı olabilmelerine karşı çıkan Epiküros'a göre, atomlar ağırlık açısından birbirlerinden farklılaşırlar. Onun metafiziğinin atomlar ve boşluktan sonraki üçüncü temel kategorisi, hareket ya da değişmedir. Atomlar aşağıya doğru düzgün hareket gücüyle dolu olup, her zaman aşağıya doğru hareket etmişlerdir ve gelecekte de aşağıya doğru hareket edeceklerdir. Bununla birlikte, Epiküros'un atomların hareketine ilişkin açıklaması, atomcu görüşün kurucusu olan Demokritos'un açıklamasından farklılık gösterir. Bunun da nedeni, onun kader korkusunu def etmek amacıyla determinizmden sakınıp irade öz-

gürlüğüne açık kapı bırakmak istemesidir. Epiküros, bu yüzden atomların yalnızca aşağıya doğru hareket ettiklerini değil, fakat aynı zamanda içlerinden bir tanesinin normal yolundan küçük bir sapma göstererek hareket ettiğini söylemiştir. Çünkü böyle bir sapma ortaya çıktığı zaman, atomların tümünün birden yönleri değişir ve dolayısıyla, her şey belirlenmiş olamaz. Bununla birlikte, sapmanın bir nedeni yoktur, bundan dolayı gelecekteki olayların seyri önceden bilinemez.

Epiküros söz konusu maddi evren görüşünü, Tanrıları da içerecek şekilde genişletmiştir. Tanrılar da, var oldukları için, ona göre, atomlardan meydana gelmiş olmalıdır. Bununla birlikte, Tanrıları meydana getiren atomlar en ince ve en yetkin atomlardır. Öte yandan, Epiküros, Tanrıları içinde yaşadığımız dünyanın oldukça uzağında bir yere yerleştirir. Bu ise Tanrıların yeryüzünde olup bitenlere karışmadıkları, dünyadaki her şeyin yalnızca atomların çarpışmaları ve birleşmeleri sonucunda doğal olarak oluştuğu anlamına gelir. Zaten Epiküros'un materyalist teolojisi insanları Tanrı korkusundan kurtarmayı amaçlar.

Gerçekten de Epiküros'un söz konusu atomcu görüşü, insanı, ruhsal sükûnete erişmesini engelleyen üç korkudan, sırasıyla Tanrı korkusundan, ölüm korkusundan ve kader korkusundan kurtarır. Tanrılar insanların işlerine karışmadıklarına ve onlara müdahale etmediklerine göre, Tanrılardan korkmanın anlamı yoktur. Ölümden de korkmamak gerekir çünkü biz yaşarken ölüm yoktur, ölüm geldiği zaman ise biz artık yaşamda değilizdir. Nihayet atomların düşüş ve çarpışmaları bir zorunluluğa, mutlak bir determinizme dayanmayıp, atomların gösterdiği küçük bir sapmanın sonucu olarak gelişigüzel ve rastlantısal olduğundan, kaderden de korkmaya hiç gerek yoktur. İnsan bu korkulardan kurtulduğu zaman, en yüksek amaç olan mutluluk yolunda tüm engelleri aşmış olur.

Etik Anlayışı: Epiküros, felsefesinin adeta bütününü temsil eden etik görüşünde, hazcı etiğin savunuculuğunu yapar. Nite-

kim o insan hayatının gerçek amacının, temel hedefinin, hazzın bizatihi kendisi, haz miktarının olabildiğince artırılması, ama öncelikle de acıdan uzak olmak olduğunu söylemiştir. Epiküros bu sonuca ya da etik hazcılığa *psikolojik hazcılık*tan yola çıkarak, yani bütün hayvanların acıdan kaçıp hazza yöneldiği gözleminden hareketle varmıştır.

O, hazları doğuran üç tür arzu bulunduğunu söyler. Bazı arzular, yiyecek ve içecek örneğinde olduğu gibi hem doğal hem de zorunludur buna karşın diğerleri, bazı cinsel arzularda olduğu gibi, doğaldır ancak zorunlu değildir. Üçüncü türden arzular ise zenginlik ya da lüks isteği gibi, ne doğal ne de zorunlu olan hazlardır. Bunlar bedensel hazlara yol açarlar. Epiküros, bedensel hazları küçümsememek ya da yok saymamakla birlikte, bu türden hazlara düşkünlük göstermenin doğal ve doğru olmadığı gibi, kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunur. Buna göre, "kinetik" hazlarla "statik" hazlar arasında bir ayırım yapan filozof, bunlardan mutlu bir hayat için kaçınılmaz olan zihinsel ya da tinsel dinginliği sağlayan kalıcı, uzun süreli hazlara statik hazlar adını verirken, gelip geçici ve yoğun haz türü olarak kinetik hazları bedensel hazlarla özdeşleştirmiştir. Maddi istek ve arzular, Epiküros'a göre, hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemez; bedensel hazların peşinde koşan insanlar, bu yüzden hep doyumsuz kalır ve hep acı çekerler. Buna göre, bir insan hep daha çok şey isterse, böyle biri halihazırdaki durumundan hoşnutsuzluk duyup huzursuz olur. Bu yüzden insanı mutlu kılan, makul ve sade alışkanlıklardır, peşinden koşacağımız ve sakınacağımız şeyleri ölçebilen akıldır.

Epiküros hazcı etik anlayışını erdemli hayat telakkisiyle tamamlamaya çalışmıştır. Ona göre, temel erdem bilgeliktir çünkü bilge insan, kendi doğasının ihtiyaç duyduğu en azı belirleyebilecek ve bu ihtiyaçları kolaylıkla karşılayabilecek olan insandır. Bu ihtiyaçları karşılandığı zaman, onun ruh hali dengededir. Böyle biri ruhsal sükûnete ulaşmıştır. Bilge insanın ekmek ve sudan oluşan öğünü, ona bir aşçının çok lezzetli yemeklerinden

daha çok mutluluk verir. Zira bilge insan, yalnızca az tüketmeyi değil, daha önemlisi, az şeyle yetinmeyi öğrenmiştir. Şu halde, insan doğasının aradığı en yüksek haz, ruhsal denge, ruhsal sükûnettir. Bu hale ise korkulardan ve acılardan kurtulduğumuz, hazlar arasında önem derecelerine göre bir öncelik sırası belirlediğimiz ve merak ile öğrenme isteklerimizi tatmin etmeye çalıştığımız zaman ulaşırız.

Toplum ve Siyaset Felsefesi: Epiküros, tarih görüşü bakımından evrimci bir tarih anlayışı benimsemişti. Buna göre, başlangıçta insan varlıkları yalnızdılar, gelişigüzel ürüyorlardı, sözel bir iletişim içinde değillerdi; onların bu dönemde, sosyal kurumları yoktu, kendilerinden sonra gelen hemcinslerinden fiziki olarak daha güçlü oldukları için ayakta kalabildiler. Zaman içinde insan ırkı, biraz da ateşin keşfedilmesi sayesinde önemli ölçüde yumuşamış ve bunun sonucunda aile kurulup komşuluk ilişkileri başlamıştır. İşte bu evrede insanlar doğal tehlikelerden korunmak için dil, tarım ve ev inşası gibi birtakım teknik ustalıklar geliştirmişlerdir.

Epiküros'a göre, devleti yaratmak için bir neden daha vardı. Tarihin ilk zamanlarındaki kıtlığın ardından, sanatların keşfinin temin ettiği göreli zenginlik, insanlara hayatlarının yanı sıra mallarını da korumaları için devlet adını verdiğimiz politik örgütü yaratmanın bir zorunluluk olduğunu göstermiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Epiküros söz konusu evrimci tarih anlayışı içine sözleşmeye dayandırdığı bir devlet öğretisi yerleştirmiştir. Bu sözleşmeci devlet anlayışı, önceleri ortak çıkar anlayışından yoksun olarak birbirleriyle mücadele eden insanların, zamanla ortak bir çıkar duygusuna sahip olduklarını, tehlikeleri beraberce önleyip birlikte çalışarak daha fazla haz ve mutluluk elde etmek amacıyla, devleti bir sözleşme temelinde kurduklarını söyler.

Bu devlet görüşü, devleti doğal bir kurum olarak gören Platoncu-Aristotelesçi devlet anlayışına taban tabana zıt bir görüştür. Buna göre, devlet doğal bir kurum olmayıp birey için var

olan, sözleşmeye dayalı bir kurumdur. Toplumsal yaşam, bireyin çıkarı ilkesine dayanır; bireyler, kendilerini korumak, varlıklarını sürdürmek ve dolayısıyla mutlu olmak için bir araya gelerek, devleti bir sözleşmeyle kurmuşlardır. Adalet de bu sözleşmeye dayalı, salt uzlaşımsal bir değerdir. Bizim doğal haklar adını verdiğimiz haklar ise insanların yararlılıklarından dolayı benimsedikleri genel davranış kurallarıdır. Tüm yasalar ve devlet de dahil olmak üzere bütün kurumlar, bireyin güvenlik ve mutluluğuna katkıda bulundukları, eşdeyişle yararlı oldukları sürece, gerekli ve adil olurlar. İnsanlar adil olmak çıkarlarına uygun düştüğü için adil olurlar, adaletsizlik yapmak ise onların çıkarlarına, çeşitli cezalar yoluyla zarar verdiği için kötülükten ve adaletsizlikten kaçınırlar. Bu yüzden, adaletsizlik kendi içinde kötü olduğu için değil de sonuçları olumsuz olduğu için kötüdür.

Stoacılık

Helenistik dönemin ikinci büyük ve önemli okulu Stoacı Okul'dur. Stoacılık da Helenistik dönemde ortaya çıkan diğer okullar gibi, daha ziyade etik görüşüyle seçkinleşmiştir. Helenistik-Roma çağında uzun bir tarihi olan Okul, Kıbrıslı Zenon (MÖ 336-264) tarafından MÖ 300 yılında kurulmuştur. Okulun diğer önemli temsilcileri arasında Yunanlı filozoflar Kleanthes (MÖ 331-233), Khrysippos (MÖ 281-208), Panaetios (185-110), Poseidonos (MÖ 135-51) ile Romalı filozoflar Cicero (MÖ 106-43), Epiktetus (MS 50-138) ve Marcus Aurelius (MS 121-180) bulunur.

Aslında Stoacılık, Antik Yunan felsefesinin ruhuna, Epikürosçu felsefeden çok daha uygun düşen bir felsefedir. Bunun için Antik Yunan felsefesinin, metafizik açıdan her ne kadar biri materyalist, diğeri idealist olan iki ana damarı olmakla birlikte baskın çıkanın daha ziyade idealist ve dolayısıyla teleolojik bakış açısı olduğunu hatırlamak gerekir. Bunu, metafiziğinde idealizm ile materyalizmin bir sentezini yapmış olan Aristoteles'te açıklıkla görmek mümkündür. Dört nedenden söz ederken, formel

ve final nedenleri öne çıkartan Aristoteles'ten sonra, Epiküros, mekanik evren görüşünde bu iki nedeni atıp sadece maddi nedeni temele almıştı. Stoacılar, bu bakımdan esas itibariyle Aristotelesçi bakış açısını korurlar. Bilgide duyuları temele almakla beraber, sadece duyulara dayanmazlar. Materyalist olmalarına rağmen, formel ve final nedenlere beslenen inancın korunabileceğini düşünürler. Epiküros'un dünyayı kontrol eden Tanrıların varlığını reddettikleri yerde, onlar bütün bir evrene yayılmış ilahi bir kontrolün savunuculuğunu yaparlar. Bununla birlikte, etiğin temeli olarak, Epiküroşçular gibi onlar da doğaya yönelirler. Gelgelelim, insan doğası anlayışları, Epiküros'tan ziyade Aristoteles'e yakındır. Buna rağmen, etik alanda ulaştıkları sonuçlar, Epiküros'tan olduğu kadar, Aristoteles'ten de farklılık gösterir. Çünkü hazcılığa dönük bir reddiyede olduğu kadar mutluluğun yegâne bileşeni olarak erdemin kabulünün temellendirilmesi noktasında da, onlar doğaya başvururlar.

Mantığı: Stoacılar mantık konusuna, İlkçağda, Aristoteles'ten sonra en fazla katkıda bulunmuş olan filozoflardır. Mantığı, Aristoteles gibi bir araç olarak yorumlayıp rasyonel söylemin bilimi olarak tanımlayan Stoacılar, bu bilimi retorik ve diyalektik olarak iki alana bölmüşlerdir. Onlar, diyalektik konusunda, Aristoteles'ten ayrılıp Platon'a yaklaşırken, kanıtlayıcı bir bilim, şeylerin gerçek doğasını konu alan bir disiplin olarak gördükleri diyalektiğin karşısına, pratik bir disiplin olarak, dil ve akıl yürütmenin kendisinin iki temel özelliği ya da görünümü olduğu retoriği geçirmişlerdi.

Mantıkları, sadece bir akıl yürütme ve geçerli çıkarım teorisiyle bir dil felsefesinden meydana gelmiyordu. Mantıklarının aynı zamanda bir epistemolojiyi de ihtiva ettiği Stoacılar, bu konuda deneyimciliği benimsemişlerdi. İnsan zihni, onlara göre, doğuşta bir *tabula rasa*, baskı için iyi hazırlanmış ya da düzenlenmiş boş bir sayfa gibidir. Boş sayfa üzerine düşen ya da basılan ilk işaret duyu algısının bir sonucudur. İnsanın dışındaki nesneler

duyu organlarını etkiler ve zihinde bir izlenimin doğmasına neden olurlar. İzlenimler bilişsel olursa, yani insanın dışındaki bir nesnenin sonucu oldukları bilincini doğurup zihnin onayını sağladıkları ve dolayısıyla, kalıcı ve sürekli olup, bellek-imgelerine yol açtıkları takdirde, ortaya algı dediğimiz zihinsel edim çıkar. İzlenimlerin tekrarı ve zihinde meydana getirdikleri imge ve kayıtlar, genel kavramların doğuşuna yol açar. Stoacılara göre, genel kavramların temeli deneyime dayanmakla birlikte, ölüm, zaman ve mekân benzeri kavramlar, benzerlik, analoji kurma, bir araya getirme, karşıtlaştırma türünden zihinsel işlemlerle oluşturulur. Zihnin genel kavramlar oluşturma kapasitesi doğuştandır fakat bu kapasitenin gerçekleşmesi için deneyime, dış dünyaya ilişkin deneyime ihtiyaç vardır.

Stoacılara göre, izlenim ve imgelerden, ortak deneyimlere dayandıkları takdirde, kendilerine ortak fikirler adı verilen, genel ideler oluşturulur. Tüm insanlarda aynı olan bu genel ideler yanlış olamazlar. Şu halde zihinde oluşan her tür malzemenin, tüm bilginin temelinde izlenimler ve dolayısıyla duyu algısı vardır. Zihin, izlenimlerden hareketle, genel ideler, kavramlar ve dolayısıyla tümel yargılar oluşturabilir. Zihindeki, tüm evrene yayılmış olan evrensel akıl ya da *logos*la bir ve aynı olan, bu düşünme ve konuşma yeteneği ya da fakültesine akıl adı verilir. İnsan zihni, kendisindeki akılla evrensel akıl özleri itibariyle bir ve aynı olduğu için dünya düzenini kavrayabilmektedir. Evrende rasyonel bir düzen bulunduğu için aynı rasyonaliteden pay alan insan zihni, bu yapıyı ve düzeni anlayıp, onun nesnel bilgisine ulaşabilmektedir.

***Metafizik Görüşleri*:** Varlık konusunda Sokrates öncesi doğa felsefesine başvuran Stoacılar, Herakleitos'tan dünyanın ana maddesi olarak ateşle *logos* öğretisini ödünç almışlardı. Onlar bu çerçeve içinde, tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi, evren ya da gerçekliğin, biri etkin diğeri edilgin olmak üzere, iki ilkeden meydana geldiğini öne sürmüşlerdir. Bu ilkelerden edilgin olanı her

tür nitelikten yoksun olan madde, etkin olanı da evren düzenine içkin olan akıl ya da Tanrı'dır. Stoacılara göre, evrende gözlemlenebilir olan doğal güzellik, bir akıl ya da düşünce ilkesine, yani her şeyi insanın iyiliği için düzenlemiş olan bir Tanrı'nın varoluşuna işaret eder. Stoacılar, ayrıca doğanın en yüksek varlığı olan insanın bir akla sahip oluşunun, bizi dünyanın da evrensel bir akla sahip olduğunu düşünmeye zorladığını belirtmişlerdir zira bütün, hiçbir zaman parçadan daha az yetkin olamaz. Demek ki Tanrı, dünyanın etkin ilkesi veya aklıdır.

Bununla birlikte, Stoacıların söz konusu varlık anlayışlarının düalist bir anlayış olduğu, Tanrı'nın maddi varlık alanına aşkın tinsel bir varlık olduğu düşünülmemelidir, çünkü onlarda Tanrı, maddeden ayrı olan manevi bir ilke ya da varlık değildir. Tanrı da tıpkı şekil verdiği, etkilediği, eylemde bulunduğu dayanak ya da edilgin ilke gibi, maddi bir yapıdadır. Tanrı, evren düzenine içkin olan, etkin ateştir; bununla birlikte, o aynı zamanda cisimler dünyasını meydana getiren öğelerin kendisinden çıkmış olduğu ilk kaynaktır. Bu öğeler Tanrı'dan doğar ve daha sonra yeniden Tanrı'ya dönerler, öyle ki evrendeki her şey ya ilk ateş –yani kendi içinde ve kendi başına Tanrı– ya da farklı halleri içinde Tanrı'dır. Dünya var olduğunda, Tanrı'yla dünya arasındaki ilişki, ruhla beden arasındaki ilişkiden farksızdır. Tanrı dünyadan ayrı değildir; dünyanın cismi ya da maddesidir fakat o, daha ince bir maddedir; her tür harekete ve değişik biçimler almaya uygun bir yapıda olmakla birlikte, hareketsiz ve biçimden yoksun olan ilk öğelerin, hareket ettirici ve şekil verici ilkesidir.

Stoacılar, söz konusu materyalizmlerine karşın, özellikle panteizmlerinin etkisiyle, mekanik bir doğa görüşünden kaçınmaya çalışmışlardır. Tanrı'yı, maddeye şekil verme konusunda, çok usta ve akıllı bir zanaatkâra benzeten Stoacı filozoflar, evrene içkin Tanrı'nın büyük bir organizma olarak görülen dünyanın çeşitli parçalarını amaçlı bir tarzda, en iyi şekilde düzenlediğini söylemişlerdir. Bundan dolayı, evren her bir parçası diğerine organik olarak bağlı olan canlı bir bütündür.

Etik Anlayışları: Stoacıların etik anlayışları, onların daha önceki filozoflardan gelen düşüncelerin bir sentezine tekabül eden varlık görüşlerinden ayrılmaz. Stoacı filozoflar evrene yönelik teleolojik yaklaşımlarının sonucunda, dünyayı bir amaca göre düzenlenmiş rasyonel bir sistem, içindeki tüm varlıkların kendisinin iyiliğine katkı sağladıkları güzel bir bütün olarak değerlendirmişlerdi. Bundan dolayıdır ki bu bütünün bir parçası olan insanın bütünün amacına uygun bir biçimde davranması, en yüksek yetkinliğe ulaşmanın yollarını araması gerektiği sonucuna vardılar. İnsanın işte bu çabasında, Stoacılara göre, doğaya uygun hareket etmesi, yani doğadaki düzene uygun olarak, kendi ruhunu düzene sokması ve doğanın *logos* ya da evrensel akıl tarafından yönetilmesine benzer şekilde, aklın yönetimi altına girmesi, iradesini aklın denetimi altına sokması gerekiyordu. Kendi aklını evrensel akla tabi kılmak, büyük düzendeki yerini almak durumunda olan insan için elbette akla uygun yaşamak, erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak anlamına gelir.

Buna göre, hayatın amacı olan mutluluk erdemden, yani doğaya uygun yaşamadan, insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insanın iradesinin Tanrı'nın iradesine uygun düşmesinden meydana gelir. Stoacılar için doğaya uygun hayat, doğadaki etkin ilkeye, insan ruhunun da kendisinden pay aldığı *logos*a uygun yaşamdır. Erdem, Stoacı etik anlayışına göre biricik iyidir çünkü yalnızca doğaya uygun olan iyidir, insan için de doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdir. İnsan için en önemli erdem bilgeliktir. Bilgelik ise insanın kendisini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmesiyle ve doğanın seyrine ayak uydurmasıyla elde edilir. İnsan kendisini dünyanın gidişinden sıyırıp ayıramadığına göre, yapılacak en iyi iş dünyanın gidişini olduğu gibi benimsemektir; olup biten her şeyi, tam bir tevekkülle zorunlu ve yararlı kabul etmektir.

Gerçekten de doğanın akışına müdahale etmeye kalkışmak, birtakım sonuçları değiştirmeye çalışmak hem yararsız hem yanlıştır ve insanı mutsuzluğa sevk eder. Fakat insan doğal düzene

boyun eğerse, dünyanın gidişini olduğu gibi benimserse, kendisini gereksiz sıkıntı ve tedirginliklerden kurtarır. Bilgelik, vuku bulan her şeyi kalben onaylamayı öğrenmekte ve böylelikle de haz ve tutkular karşısında olduğu kadar, acı ve engellenme duyguları karşısında da özgür olabilmekte yatar. Başka bir deyişle, insan için yapılması gereken şey, insan açısından istikrarsızlık ve dengesizlik kaynağı olan akıldışı duygular, tutkular karşısında, bağımsızlığını kazanmaktır. Bu bağımsızlığa giden yol ise bilgelikten geçer. İnsan kendisini bu olumsuz duygulardan kurtarabilirse ya da Stoacıların *apathia* adını vermiş oldukları duygusuzluk haline ulaşabilirse, bilge insana özgü olan dinginlik, huzur ve mutluluğa kavuşabilir. Zira yalnızca bilge insan rolünün ne olduğunu bilebilir.

Başka bir deyişle, insanın rasyonel olarak düzenlenmiş bir evrendeki durumu, Stoacılara göre insana birtakım ödevler yükleyip, onu ahlaken ve nesnel olarak iyi olanı seçmeye zorlar. Doğru eylemi seçmek erdemi meydana getirir ve kişiyi mutluluğa götürür. Erdemsizlik ise doğa yasasına karşıt, doğanın seyrine aykırı düşen eylemleri seçmekten oluşur. Stoacılara göre, şu halde, dünyada önem taşıyan, mutlak olarak iyi olan tek bir şey vardır: Erdem. Erdemsizlik ise gerçekten kötü olan tek şeydir. Bu iki uç arasında da insanın istek, arzu ve nefretinin nesnesi olabilecek, hayat ve ölüm, sağlık ve hastalık, haz ve acı, güzellik ve çirkinlik, zenginlik ve fakirlik gibi çok sayıda şey bulunur. Bunların hiçbiri kendi içinde veya kendi başına iyi ya da kötü olmayıp, hepsi de insanın ahlaken kayıtsız kalması gereken şeylerdir.

***Toplum ve Siyaset Felsefesi*:** Sırasıyla doğa yasalarının, insanların koydukları yasaların ve nihayet aklın yasalarının hep aynı evrensel aklın bir parçası olduğunu öne süren Stoacılar, buradan hareketle bir evrensel kardeşlik düşüncesine, dünya vatandaşlığı anlayışına veya kozmopolitanizme ulaşmışlardı. Başka bir deyişle Stoacılar, bireysel akılların evrensel ilahi akıldan pay aldığını söyleyerek, soy, zenginlik, konum ve ulus fark-

lılıklarının insanları birbirlerinden ayırmaya yetmediği yerde, hepsinin aynı evrensel akıl ya da *logos*tan pay almalarının onları birleştirdiği iddiasıyla, insanların evrensel eşitliği düşüncesine varmışlardı. Öte yandan Stoacılar, aynı evrensel aklın yasalarına uyan ve aralarında hiçbir ayırım olmayan insanların çeşitli devletler halinde, çeşitli yasalar altında değil de evrensel bir devletin tüm insanlara aynı şekilde uygulanan yasaları altında bulunmaları gerektiğini söylerlerken, dünya vatandaşlığı düşüncesine ulaşmışlardı.

Buna göre, Stoacılar, insanlar arasında söz konusu olduğu söylenen soylu-avam, özgür-köle, Helen-barbar, zengin-yoksul gibi farklılıkların önemli olmadığını söylemişler ve asıl farklılığın evrensel aklın, Tanrı'nın kendilerine çizdiği yazgıyı derin bir düşünüşle kabullenen bilgelerle, yazgıya karşı koyan, karşı gelmek isteyen budalalar arasında olduğunu belirtmişlerdir. Stoacılar, bu düşünüş tarzıyla bağlantılı olarak, kölelik durumunun da gerçek özgürlükle ilgili olmadığını söylemişlerdir. Zira onlara göre, gerçek özgürlük, harici bir özgürlük, insandan bağımsız koşullara bağlı olan bir özgürlük değil de insanın kendisinin duyguların kölesi olmadan, akla uygun davranışlarda bulunabilmesiyle hayata geçirebildiği iç özgürlüktür. Bu açıdan değerlendirildiğinde, bir köle özgür, bir kral da aslında köle olabilir.

Septisizm

Helenistik-Roma döneminin üçüncü önemli felsefe okulu, septik okuldur. Okulun kurucusu meşhur Pyrrhon'dur (MÖ 361-270). Okulun diğer önemli temsilcileri arasında Timon (MÖ 320-230), Arkesilaos (MÖ 316-241), Karnaedes (MÖ 214-129), Aenesidemos (MÖ 1. yüzyıl) ve Sextus Empirikus (MS 160-210) bulunur. Temsilcilerinin yaşadığı tarihlerden de çıkartılabileceği üzere, Septisizm üç dönemde temsil edilmiştir. Bu dönemlerden birincisi, Pyrrhon'un MÖ 3. yüzyılda kurulan ve gelişen kuşkuculuğu, ikincisi MÖ 3. yüzyılın sonlarıyla 2. yüzyılda söz konusu olup Arkesilaos ve Karneades tarafından temsil edilen Akademi kuş-

kuculuğudur. Antik septisizmin üçüncü ve sonuncusu ise Yunanlı Aenesidemos ve Romalı Sextus Empirikus'un Pyrrhon'un görüşlerini temellendirip kuşkuculuğa teorik bir çerçeve kazandırdıkları son dönem septisizmdir. Bu sonuncusu, MÖ 1. yüzyıldan başlayıp, MS 3. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Septisizmi yaratan en önemli neden, büyük bir çalkantının yaşandığı Helenistik dönemde kuşkucuların zihinsel barış ya da dinginliğe erişme umudu olmuştur. İnsanların şeylerdeki çelişkiler tarafından şaşırtıldıklarını, hangi alternatife bağlanacakları konusunda tereddüte düştüklerini düşünen kuşkucular, doğruyla yanlışın, iyiyle kötünün birbirine karıştığı böyle bir çağda, bir ruh sükûnetine erişme çabası verip bunun yolunu insanlara da göstermeye çalışmışlardı. Onlar, farklı filozoflar ve felsefe okulları tarafından öne sürülmüş olan farklı ve bağdaşmaz hakikat telakkileri karşısında şaşkına dönmüşlerdi. Kendilerini diğer felsefelerden ayırmak için, hakikati arayan filozofları dogmatik filozoflar ve dogmatik olmayan filozoflar diye ikiye ayırdılar. Dogmatik filozoflar, kendi içlerinde ikiye ayrılmaktaydılar. Birinci grup dogmatik filozoflar, hakikati keşfettiğine inanan, bu keşfin rahatlığıyla her konuda kesin iddialar ortaya koyan filozoflardı. Dogmatik filozofların ikinci grubu ise sadece hakikati keşfedememiş olduklarını değil hakikate erişmenin imkânsız olduğunu da öne süren filozoflardan oluşuyordu. Dogmatik olmayan filozoflar olarak septikler ise hakikati aramayı sürdürmekteydiler.

Septikleri hakikatin araştırıcısı olmaya sevk eden en önemli neden, görünüşler çokluğunun bir açıklamalar çokluğuna ihtiyaç duyması olgusuydu. Bu yüzden onların en temel ilkeleri her önermenin karşısında eş güçte veya değerde bir önermenin bulunduğu ilkesi oldu. Bütün açıklamaların aynı değerde veya eş güçte olduğunu savunan septikler, hiçbir açıklamanın hakikati tekeline alamayacağını, mutlak doğruluk iddiasıyla ortaya çıkamayacağını savundular. Onlar bu yüzden hiçbir konuda hüküm vermeyip yargıyı askıya alma ve böylelikle herhangi bir

şeyi olumlama veya olumsuzlama tutumu içinde olmaktan uzak durabildiler.

Septikler tüm kuşkuculuklarına rağmen, düşünme, araştırma ve tartışmadan vazgeçmediler. Onlar günlük yaşamın kendisine olduğu kadar aşikâr olgularına da sırt çevirmediler; insanların acıktıkları veya susadıkları zaman, acıktıklarını veya susadıklarını hissettikleri olgusunu inkâr etmediler. Gerçek bir dünyada yaşadıklarından da hiçbir zaman kuşku duymadılar. Fakat dünyanın gereği gibi veya layıkıyla açıklanabilme imkânından kuşku duyuyorlardı. Bunu Antik Yunan septisizminin kurucusu Pyrrhon'un tutumunda açıklıkla görebiliriz: "O'nun öğrencisi Timon, gerçekten ve tam anlamıyla mutlu olmayı isteyen insanın şu üç soruyu yanıtlaması gerektiğini söyler: (1) Var olan şeylerin gerçek doğası nedir? (2) Var olan şeyler karşısında nasıl bir tavır almalıyız? (3) Benimsenen tavrın sonucu ne olacaktır? Timon'a göre, Pyrrhon şeylerin doğaları gereği, aynı ölçüde belirlenemez, ölçüm ve ayırım kabul etmez olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı, algılarımız ve yargılarımız, ne doğru ne de yanlıştır. Öyleyse, ne duyularımıza ne de aklımıza güvenmeli ve herhangi bir tarafa meyletmeden, yargıyı askıya almalıyız. Her şeyle ilgili olarak, onu, inkâr etmek ya da hem tasdik hem de inkâr etmek veya ne tasdik ne de inkâr etmek yerine, tasdik etmek imkânı bulunmadığını söyleyerek, bu tavırda ısrarlı olmalıyız. Bu tavrı benimseyenler için sonuç, önce *apatheia* (yargıyı askıya alma tavrının bir sonucu olarak ortaya çıkan ve hiçbir şeye değer vermemeyle, hiçbir şeyden şöyle ya da böyle etkilenmemeyle, her şeye karşı kayıtsız kalmayla belirlenen kayıtsızlık) ve sonra da *ataraxia* (sükûnet ve ruh dinginliği) olacaktır."

Pyrrhon septik görüşlerini ifade etmeye, kendisinden önceki felsefenin temel sorusunu oluşturan "gerçekliğin ne olduğu" sorusunu sorarak başlamıştı. Daha bu noktada hem Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin hem de doğa felsefesinin temelinde bulunan, "gerçekliğin, şeylerin doğasının bilinebileceği ve anlaşılabileceği, dünyanın gerçekte ne olduğunun ortaya konabile-

ceği" kabulünü reddedip, bu arada felsefi spekülasyonun meşruluğunu yadsıyan Pyrrhon'a göre, dış gerçeklik bilinemez, zira onun bileşenleri birbirinden ayrılmaz. O, şeyler arasında fark bulunmadığını, şeylerin ayırım ve belirleme kabul etmediğini, bize onları kavrama, tanımlama imkânı verecek bir ölçü bulunmadığını söyler.

Şeylerin doğasının, gerçekliğin algı yoluyla da akıl yoluyla da bilinemez olduğunu söyleyerek, dış dünyayı felsefi tartışma ve araştırmanın konusu olmaktan çıkaran Pyrrhon, bununla birlikte, görünüşle gerçeklik arasında bir ayırım yapmış ve septiğin, örneğin "balın gerçekte tatlı olduğunu iddia etmiyorum fakat tatlı göründüğünü kabul ediyorum" dediğini söylemiştir. Başka bir deyişle, fenomen ya da bir şeyin görünüşüyle, bir şeyin zihinden bağımsız varlığı; algılandığı şekliyle nesne ve insanın deneyiminden bağımsız olarak var olan nesne; öznel ve nesnel olan; ve bu arada, "Bal tatlıdır" önermesiyle, "Bal tatlı görünmektedir" önermesi arasında bir ayırım yapan Pyrrhoncu bakış açısı, fenomeni yani bir kişinin öznel deneyimiyle ilgili bir yargıdan başka bir şey olmayan ikinci önermeyi kabul edip, söz konusu duyu önermesini eylemin temel ölçüsü haline getirirken, balın kendisi üzerine olan birincisini meşru bir önerme olarak görmez. Pyrrhon, şeylerin gerçek doğası bilinmediği için onların özellikleriyle ilgili öznel deneyimlerin nesnenin bizzat kendisinin doğru bir tanımını verdiğinin söylenemeyeceğini, bu tür deneyimlerin doğru ya da yanlış olmadığı dikkate alınırsa, bizden bağımsız balın gerçekten tatlı olduğunu öne süremeyeceğimizi öne sürer. Bu yüzden, ikinci önerme nesnenin deneyimden bağımsız özellikleri hakkında bir iddiada bulunmadığı fakat yalnızca nesnenin tecrübe edilen bir niteliği hakkında olduğu için, doğrulanabilir ve dolayısıyla kabul edilebilir bir önermedir.

Bundan dolayı, Pyrrhon ya da gerçek bir septiğin her şeyden kuşku duyduğunu, hiçbir şeyi kabul etmediğini söylemek doğru olmaz; zira o, görünüş ya da fenomenlerden kuşku duymaz. Buradan hareketle septiklerin iki tip araştırmayı birbirinden ayır-

dığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, açık veya aşikâr olmayan konular ya da gerçeklik üzerine araştırmadır. Demokritos, Platon, Aristoteles ve Epiküros gibi filozofların gerçek varlığı doğası, evrenin başlangıcı, maddenin yapısı gibi konular üzerine araştırmalarını meşru olmayan bir araştırma türü olarak değerlendiren septisizm, söz konusu filozofların ilgili konulardaki spekülasyonlarını da doğallıkla sonuçsuz ve geçersiz kabul eder. Meşru araştırma konusunu oluşturan şeyler, aşikâr şeyler veya fenomenlerdir.

Görünüşlerin gerisindeki gerçekliğin bilinemeyeceğini söyleyen septikler, şu halde, görünüşlerin, gözle görülür olguların yol göstericiliğini benimsemişlerdir. İnsanların yalnızca şeylerin kendilerine nasıl göründüğünü bilebileceklerini, aynı şeylerin farklı insanlara farklı göründüğünü ve bizim bu görünüşlerden hangisinin doğru olduğunu, hangi insanın haklı olduğunu söyleyemeyeceğimizi savunan Pyrrhon'a göre, her iddia için birbirlerine çelişik olan iki kanıt ya da düşünce ileri sürülebilir. O, bütün bunların, biz insanların hiçbir şeyden emin olamayacağımızı ve hiçbir konuda kesinliğe ulaşamayacağımızı gösterdiğini, bundan dolayı, bilge kişiye düşen şeyin, varlığın İdealardan ya da madde ve formdan meydana geldiğini söylemek yerine, bu türden anlamsız spekülasyonlardan vazgeçmek ve hiçbir konuda hüküm vermeyerek, yargıyı askıya almak olduğunu belirtir. Septisizm, buna göre, epistemolojik açıdan, hiçbir konuda hüküm vermemek gerektiğini öne sürer. Söz konusu yargıyı askıya alma tavrının Pyrrhon'a göre, yalnızca teorik değil pratik bir anlamı da vardır. *Epokhe*, aynı zamanda her türlü değer biçmeden kaçınmak ve dolayısıyla nesnelerin kendisine yönelmiş her türlü istek ve arzudan uzak durmak demektir.

Şeyler arasında bir ayırım gözetmeme, hiçbir konuda hüküm vermeme tavrının sonucunda mutlak bir kayıtsızlık ve aldırmazlık, hiçbir şeyden şöyle ya da böyle etkilenmemeyle belirlenen bir sükûnet ve ruh dinginliği halinin çıkacağını söyleyen Pyrrhon'a göre, kuşkunun nihai hedefi, tam bir duygusuzluğa karşılık ge-

len, bu iradesizlik, aldırmazlık ve dinginlik halidir. Ona göre, septik felsefe insanı, bu şekilde mutluluğa götürebilir, zira bu felsefe insana, varlığın bilgisinin olamayacağını göstermekle, bu tür bir bilgiyi, varlık üzerine spekülatif tartışmayı anlamsız hale getirir, bilginin imkânsız olduğunu gösterirken de insanı boş kuruntulardan kurtarır. Ona göre, ölümün ne olduğunu bilmediğimize ve aynı şekilde ölümden sonraki yaşam hakkında bir bilgimiz olamayacağına göre, ölümden hiç korkmamamız gerekir. Çünkü insan bilmediği ve bilemeyeceği şeylerle ilgili korku ve tedirginlik içinde olamaz. Bilgi mümkün olmadığı için insan bilgilenmek amacıyla araştırma yapmaz ve kendisini zahmete sokmaz. İnsan için her bakımdan rahatlatıcı ve huzur verici olan bu duruma, Pyrrhon, ruhsal huzur ve sükûnet anlamına gelen, *ataraxia* adını vermiştir.

Yeni-Platonculuk

Helenistik-Roma döneminde ortaya çıkan sonuncu önemli felsefe akımı, Plotinos (MS 205-270) tarafından kurulmuş olan Yeni-Platonculuktur. Yeni-Platonculuk, yalnızca tarihsel bakımdan değil Hıristiyan felsefesiyle İslam felsefesine yaptığı etkiler bakımından da önem taşıyan bir felsefedir. Çünkü dini inancı felsefe yoluyla temellendirmeyi ve açıklamayı düşünen Ortaçağ filozofları, özellikle Batı dünyasında, Aristoteles'i keşfedinceye kadar, öncelikle Plotinos'un felsefesine başvurmuşlardır. Plotinos'un felsefesi, bu şekilde kullanılmaya son derece uygun bir felsefedir. Zira Plotinos'un felsefesinde, Orpheos'tan, Pythagoras'tan ve nihayet Platon'dan gelen "öte dünyacı" eğilim, onun felsefenin nihai ve en yüksek amacı olarak gördüğü, Tanrı'ya yükseliş ya da Bir olanla birleşme sürecinde en sistematik ifadesini bulur. Bu nedenle, onunla birlikte, felsefe yalnızca mantık, kozmoloji, psikoloji, metafizik ve ahlakı değil fakat bir din teorisi ve mistisizmi de içermek durumuna gelir. Daha doğrusu, Plotinos'ta en yüksek bilgi türü Tanrı'ya ilişkin mistik bilgi olduğu ve mistisizm anlayışını geçmişten gelen spekülasyonlara olduğu kadar,

kendi kişisel tecrübelerine de dayandıran filozof, mistik tecrübeyi filozofun en yüksek amacı olarak gördüğü için Plotinos'ta felsefe, felsefe olmaktan çıkarak, bir tür din ya da bir kurtuluş felsefesi haline gelir.

Gerçekten de Plotinos'un felsefesini ayrı, özgün ve son derece önemli bir felsefe haline getiren hususların en başında, bu felsefenin gerçekliğin spekülatif bir tasvirini dini bir kurtuluş öğretisiyle bir araya getirmesi geliyordu. Yeni-Platoncu felsefe, dünyayı tasvir etmekle yetinmeyip, onun kaynağı, insanın bu dünyadaki yeri ve insanların bu dünyada karşı karşıya kaldıkları ahlaki ve manevi güçlüklerin üstesinden nasıl gelecekleriyle ilgili bir açıklama geliştirdi. Bu öğretiyi geliştirir veya ortaya koyarken, Stoacıların, Pythagorasçıların, Epikürosçuların ve Aristotelesçilerin sadece yetersiz değil fakat bir yandan da hatalı olduklarına inandığı görüşlerini analiz edip, en nihayetinde reddetti. İtirazlarının en başında ise bütün bu düşünce okullarının ruhun doğasını kavrayamamaları gerçeği gelmekteydi. Buna göre Stoacılar insan ruhunu maddi bir cisim, bir nefes olarak tanımlamışlardı. Materyalizme bağlanmış okullar olarak Epikürosçuların da Stoacıların da ruhun beden karşısındaki bağımsızlığını kavrayamadığını savunan Plotinos'a göre, Pythagorasçılar da ruhun bedenin ahenk veya uyumu olduğunu öne sürmüşlerdi. Demek ki bedende ahenk olmadığı zaman, insanın ruhu da olamayacaktı.

Aynı şekilde Aristotelesçi insan varlığının formu olarak ruh anlayışına da karşı çıkan Plotinos'un en önemli katkısı, Platon'dan hareketle semavi dinlere özgü iniş ve çıkış hareketini, sadece metafiziksel açıdan değil, aynı zamanda epistemolojik ve etik açıdan da açıklayarak ifade etmiş olmasından meydana gelir. Buna göre, metafiziksel açıdan var olan her şeyin Tanrı'dan veya Bir olandan bir tür türüm ya da sudur yoluyla çıktığını öne süren Plotinos, bütün varlıkların, ama esas olarak insanın bilgi ve ahlaki yaşayışın temin edeceği bir arınmanın ardından Tanrı'ya döneceğini ileri sürmüştü. Fakat o, bununla kalmayıp, iniş ve çıkıştan oluşan metafiziksel-ahlaki hareketi, sırasıyla bu

kez çıkış ve inişten oluşan epistemolojik yaklaşımla tamamladı. Çıkış yolu burada, bilen zihnin, aynen Platon'da olduğu gibi, oluş dünyasından kopup Bir olana yönelmesinden meydana gelir. İyiyi, Bir olanı veya Tanrı'yı keşfeden zihin, daha sonra aşağı doğru inen yolda, var olan her şeyin ancak Tanrı üzerinden açıklanabileceğini görür.

Varlık Sistemi: Kendisine Platon'u rehber edinen Plotinos, şu halde, ustanın İyi İdeasıyla ilgili görüşlerinden yola çıkmış ve Platon'un İyi İdeasını ilahlaştırmıştı. Platon'da İyi İdeası, varlığın olduğu kadar bilginin de ötesindeydi. O, bu yüzden ancak bir tür sezgiyle, ruha düşecek bir kıvılcımla, aydınlanma yoluyla kavranabilirdi. Plotinos, Platon'dan, İyi İdeasıyla ilgili görüşleri yanında, gerçekliğin değişmez olduğu görüşü noktasında da etkilenmişti. Nitekim o da tıpkı Platon gibi, maddi dünyanın, sürekli olarak değiştiği için gerçek olamayacağını düşünür. Değişen bir şey çelişik bir karakterde olduğundan, gerçekten var olamaz. Yalnızca değişmeyen bir şey gerçekten var olabilir. Bundan dolayı, bu değişmeyen gerçekliğin, Platon'un da göstermiş olduğu gibi, maddi dünyadan farklı ve ayrı bir gerçeklik olarak İyi ya da Tanrı olması gerekir.

Plotinos Tanrı hakkında, O'nun bu dünyadaki her şeyi aştığını söylemek dışında, hiçbir şey söylenemeyeceğini öne sürer. Tanrı, bu dünyayı aştığı, maddi dünyanın ötesinde bulunduğu için maddi, sonlu ve nihayet bölünebilir olan bir varlık değildir. Madde, ruh ve zihinden her biri değiştiği için Tanrı ne madde, ne ruh ne de zihindir. Plotinos'a göre, Tanrı, insan zihninin düşünceleriyle de sınırlanamayacağından, dil yoluyla ifade edilemez. Tanrı'nın bütünüyle saf ve basit olduğunu, Tanrı'da kompleks hiçbir şey bulunmadığını belirtmek, Tanrı'nın Mutlak Birlik olduğuna işaret etmek için, Plotinos ondan Bir diye söz eder. Bir olan Varlık olarak Tanrı tanımı, Tanrı'nın değişmediğini ve dolayısıyla O'nun yaratılmamış ve bölünemez olduğunu gösterir. Zira Tanrı değişse, bölünebilse ya da yaratılmış olsa, birliğini

kaybeder. Buna göre, her tür çokluktan uzak ve mutlak bir biçimde aşkın bir gerçeklik olarak Tanrı, 'Bir'dir.

O, sonsuzluğunda, var olan her şeyi içeren Birliktir. O, varlığa gelen, kendisinden çıkan her şeyin, nedeni olmayan İlk Nedenidir, zira çokluk birliği varsayar. Birlik çokluktan, tüm varlıklardan hem mantıksal olarak öncedir hem de çokluğun ötesinde bulunur. Başka bir deyişle Tanrı, var olan bireysel şeylerin toplamıyla özdeş olamaz çünkü bir kaynak, neden ya da ilkeye ihtiyaç duyan varlıklar bireysel varlıklardır ve bu ilkenin onlardan ayrı olması, onlardan mantıksal ve zamansal bakımdan önce gelmesi gerekir. Bir ya da Tanrı'ya, duyusal varlıklar için geçerli olan töz-ilinek kategorileri de yüklenemez, zira bu kategoriler, O'nun birliğine zarar verip, O'nda ikiliğe yol açar. Plotinos'a göre, Tanrı'nın, şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemeyiz, O'na birtakım nitelikler izafe edemeyiz çünkü bu, O'nu sınırlamak ya da belirlemekle ve O'nu bireysel bir varlığa dönüştürmekle eşdeğerdir.

Kısacası, Tanrı, varlığa o derece aşkındır ki O'nun hakkında söyleyeceğimiz her şey, cansız varlığı ya da insan varlığını betimlerken ve açıklarken kullandığımız her niteleme, yalnızca O'nu sınırlamaya yarar. Bu nedenle, Tanrı'ya, iyilik, güzellik, düşünce ve irade yükleyemeyiz, zira bütün bu nitelikler Tanrı için bir sınırlama ve dolayısıyla bir eksikliği ifade eder. Başka bir deyişle, O'nun ne olduğunu söyleyemeyiz fakat yalnızca, ne olmadığını söyleyebiliriz. Buna göre, O'nu Varlık olarak tanımlayamayız çünkü varlık düşünülebilir olan bir şeydir; düşünülebilir olan bir şey ise düşünen özne ile düşünülen nesneyi gerektirir ve bu durum bir ikiliğe yol açar. Tanrı'yı, Plotinos'a göre, düşünen bir Varlık olarak tanımlayamayız çünkü düşünme faaliyeti, düşünen ile düşünceyi gündeme getirir. Tanrı'nın düşündüğünü ve istediğini söyleyemeyiz zira bu, O'nu düşündüğü ve istediği şeyle sınırlamak olur ve O'nun mutlak bağımsızlığına zarar verir. Bu durumda, Tanrı hakkında, yalnızca O'nun bir, bölünemez, değişmez, ezeli-ebedi olduğunu, varlığın ötesinde

bulunduğunu, kendi kendisiyle hep aynı kaldığını, O'nun için geçmiş ya da gelecekten söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

Hal böyle olduğuna göre, Tanrı dışında kalan varlıklar, maddi dünya nasıl açıklanabilir? Bu dünya, Plotinos'a göre, Tanrı tarafından yaratılmış olamaz çünkü yaratma bir eylemdir ve her eylem bir hareketi ya da değişmeyi gerektirir; oysa Tanrı değişmez. Yine, yaratma bilinç ve iradeyi gerektirir fakat bunlar da Tanrı için bir sınırlamaya işaret eder. Öte yandan, özgür bir yaratma eylemi, Tanrı'nın mutlak bir yetkinlik ve dinginlik halinden çıkması, O'nun kendi kendine yetememesi anlamına gelir. Fakat Plotinos bunu da kabul etmez. O, işte bu noktada bir kez daha Platon'dan yararlanır, onun İyi İdeasıyla güneş arasında kurduğu analojiyi kullanır. Başka bir deyişle, var olanları açıklayabilmek için Tanrı'nın özgür yaratma faaliyetine başvuramayan Plotinos, emanasyon metaforuna başvurarak, bir sudur, türüm öğretisi geliştirir.

Asıl işlevi, Hıristiyan teolojisinin yaratım anlayışından farklı olarak, Tanrı ve "yaratıklar" arasındaki mesafeyi azaltmak olan bu öğretiye göre, var olan şeyler Tanrı'dan, ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle çıkıp yayılır, sudur eder. Tanrı var olan her şeyin yetkin kaynağı ve varlık nedenidir. Bununla birlikte, nasıl ki ışık ışınları güneşe eşitlenemezse, aynı şekilde var olan şeyler de Tanrı'ya eşitlenemez, Tanrı'yla bir ve aynı olan şeyler olarak görülemez. Tanrı, ona göre, bu türüm süreci boyunca değişmeden, azalmadan ve hareket etmeden kalır.

Plotinos, özgür yaratma eylemine olduğu kadar, panteist bir Tanrı anlayışına da karşı çıkar. Tanrı'nın var olan şeyleri hiçten özgür bir şekilde yaratmasına, bunun Tanrı'da bir değişmeye yol açacağı, Tanrı'nın sükûnetini ve kendi kendine yetme halini bozacağı gerekçesiyle karşı çıkan Plotinos, Tanrı'nın kendisini bölerek, bireysel yaratıklara aktarmasını da kabul etmez. Türüm metaforuyla anlatılmak istenen, dolayısıyla teist bir görüşle panteist bir görüş arasında tutulan söz konusu orta yoldur. Plotinos, buradan da anlaşılacağı üzere, türüm anlayışıyla, Tanrı'nın, İlk

İlkenin mutlak gücünü ve mutlak bağımsızlığını korumak ister. Bu anlayışta, Neden ya da İlk İlke, panteist bir anlayışta olduğu gibi, esere içkin değildir, sonuç ya da üründe kaybolmaz. Sonuç, yani var olanlar Nedeni sınırlamadığı için Tanrı'nın mutlak bağımsızlığı ve yetkinliğine zarar gelmez. Eserin Tanrı için hiçbir önemi ya da değeri yoktur; tinsel bir güç olarak Tanrı'nın maddi varlık alanına bağımlılığı yoktur fakat maddi varlık alanı, varoluşunu Tanrı'ya borçlu olduğu için O'na zorunlu olarak bağımlıdır. Buna göre, yetkin olan yetkin olmayandan tümüyle bağımsızdır ama yetkin olmayan, kendisinden türediği yetkin güce tabidir.

Bu anlayış, bütün bir Ortaçağ felsefesine damgasını vuran bir varlık hiyerarşisi, daha doğru bir deyişle, değere dayalı bir varlık hiyerarşisine yol açar. Nasıl ki varlıklar güneşe, ışık kaynağına yakın oldukları ölçüde aydınlık içinde olup, güneşten uzaklaştıkları ölçüde karanlığa gömülürlerse, aynı şekilde Plotinos'un Tanrı'dan başlayan türüm sürecinde varlıklar, Tanrı'ya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrı'dan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurlu olurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır; cetvelde aşağılara doğru indikçe, yetkin olandan yetkin olmayana, değişmezlikten değişmeye, birlikten çokluğa ve nihayet, tinsel olandan maddi olana doğru bir gidiş söz konusu olur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Plotinos'un varlık hiyerarşisinin en alt noktasında, Tanrı'nın en uzağındaki varlık, mutlak yokluk ve yoksunluk olarak madde bulunur.

Plotinos'un Tanrı'dan başlayan türüm süreci, üç aşamalıdır. Buna göre, türüm sürecinin ilk adımında saf sezgi, düşünce ya da doğrudan kavrayışı gösteren *Nous* ya da Zihin bulunmaktadır. *Nous,* Tanrı'daki birliğin, yerini yavaş yavaş çokluğa bıraktığı sürecin ilk adımıdır çünkü O'nda var olan her şeyin İdeaları bulunmaktadır. Başka bir deyişle *Nous,* türüm sürecinin, Tanrı'nın düşünce ve İdealar olarak ikiye ayrıldığı, düşünceleri düşündüğü, ideal evreni temaşa ettiği adımıdır. *Nous,* buna ek olarak,

Plotinos'un sisteminin ilk varlığıdır çünkü Bir ya da Tanrı bir şey olmadığı için O'nun ilk varlık olması söz konusu olamaz. Bu *Nous*'da, duyusal ya da fenomenal dünyada ne kadar şey varsa, her birinin ayrı İdeası vardır. Onun *Nous*'u, başka bir deyişle, belirli bir şekilde var olan bütün gerçeklikleri, onların ilkörnek İdealarında içeren hakiki varlığın bütünü olarak, Platonik İdeaların ve Aristotelesçi formların dünyası olan ilahi Zihindir. *Nous* bu İdeaları, bununla birlikte, İdeadan İdeaya, öncülden sonuca geçerek, diskursif bir tarzda değil de sezgisel bir tarzda, İdeaların meydana getirdiği bütün bir sistemi temaşa ederek bilir. O, akılla anlaşılabilir bir gerçeklik olarak duyusal dünyanın tümüyle üstünde, duyusal ya da fenomenal dünyanın alacağı modelleri içeren bir saf düşünce olarak var olur. Onun en temel faaliyeti, şu halde saf temaşadır. O, sadece İdeaları değil esas kaynağını düşünür, temaşa eder.

Türüm sürecinin bundan sonraki ikinci adımını, *Nous*'tan türeyen Ruh, Dünya-Ruhu meydana getirir. Cisimsel olmayan ve bölünemez bir varlık olarak Ruh, manevi gerçeklikle maddi gerçeklik arasında bir köprü, duyular üstü dünya ile duyusal dünyayı birbirine bağlayan halka görevi görür. *Nous*'tan daha az yetkin bir varlık, *Nous*'un bir sureti olan Ruh, düşünce gücüne sahiptir. Bununla birlikte, O'nun düşüncesi, *Nous* gibi saf ve sezgisel olmayıp, algı ve belleği aşsa da diskursiftir.

Ruhun iki ayrı yönü vardır. Ruh, bir yönüyle *Nous*'a yönelir, saf düşünce olarak ortaya çıkıp, saf İdeaları temaşa eder. Öte yandan, aynı Ruh duyusal dünyaya yönelir ve maddeye düzen getirmek durumunda kalır. Plotinos, bunlardan birincisine Dünya-Ruhu, ikincisine ise *phusis*, yani doğa adını vermiştir. Buna göre, fenomenal dünya sahip olduğu gerçekliği, İdealardan pay alışına borçlu olmakla birlikte, İdeaların bulunduğu yer olarak *Nous*'un duyusal dünya ile hiçbir ilişkisi olmadığı için filozof İdeaların kopya ya da suretlerini Dünya Ruhuna yerleştirmiştir.

Plotinos'ta, Tanrı'dan başlayan türüm, sudur sürecinin üçüncü ve sonuncu evresi, madde ya da maddi dünyadır. Ona göre,

Dünya-Ruhu, üzerinde eylemde bulunacağı bir şey ya da madde olmadığı sürece, güçlerini, eylemde bulunma, şekil verme isteğini gerçekleştiremez. O, bu durumun bir sonucu olarak maddeyi yaratır. Plotinos'ta, Aristoteles'in *hule*sine, bir soyutlamanın ürünü olup, şekil almamış maddesine karşılık gelen söz konusu madde, Tanrı'dan en uzak noktada bulunan mutlak yoksunluktur, kötülük ilkesidir.

Madde, bununla birlikte, fenomenlerin, duyusal ve bireysel varlıkların değişen niteliklerinin gerisindeki zorunlu dayanak, duyusal formların pasif alıcısı, duyuların değişen dünyasının vazgeçilmez temeli olarak kabul edilmek durumundadır. İşte bu maddeye, Ruhta bulunan *logoi spermatikoi*, akıl tohumları ya da özler, İdeaların suret ya da yansımaları yüklenir, form kazandırılır. Plotinos'a göre, duyusal ya da fenomenal dünyadaki bireysel varlıklar Ruhun bu faaliyeti sonucunda ortaya çıkar.

Plotinos, maddi dünyanın Dünya-Ruhundan türeyişini, zaman içinde başlayan bir süreç olarak değil de Dünya-Ruhunun doğasının zorunlu bir sonucu olarak görmüştür. Türüm sürecinin bütün evreleri, Dünya-Ruhunun saf düşünceden türeyişi, aynı Ruhun maddeyi yaratışı, maddenin cisimler halinde farklılaşması, adımları yalnızca soyut düşünce yoluyla analiz edilebilen tek ve sürekli bir süreç, ezeli-ebedi ve bölünemez bir eylem meydana getirir. Kendisinden önceki tüm diğer Yunan filozofları gibi, dünyanın ezeli-ebedi olduğunu savunan filozof, dünyanın yetkin olmanın çok uzağında olduğunu kabul etmekle birlikte, Gnostiklerin dünyanın her yerde özü itibariyle kötü olduğu, tinsel varlığın kaprisinin bir ürünü olduğu şeklindeki görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ortaçağ Felsefesi

Ortaçağ felsefesi, felsefenin antik felsefe ile modern felsefe arasında kalan yaklaşık bin yıllık dönemine karşılık gelir. Bu dönemin felsefesi her ne kadar ayrıca Yahudi felsefesiyle İstanbul'da gelişen Bizans felsefesini ihtiva etse de, onda öne çıkan iki gelenek Hıristiyan felsefesiyle İslam felsefesidir. Farklı geleneklerinin varlığına rağmen, Ortaçağ felsefesi birlikli bir bütün meydana getirir. Bunun en önemli nedeni, gerek İslam gerekse Yahudi/Hıristiyan felsefesinin kendi dini geleneğine Antik Yunan felsefesini eklemlemiş olmasıdır. Buna göre iki felsefe geleneği arasındaki en önemli farklılık, birbirlerinden tarihsel olduğu kadar içerik olarak da ayrılık sergileyen dinlerin üzerine bina edilmiş olmalarından meydana gelir.

Onun son çözümlemede bir birlik meydana getirmesinin ise üç temel nedeni vardır. Her şeyden önce, bu felsefeler ortak bir felsefi mirası paylaşır: Antik Yunan felsefesi. Gerçekten de Grek düşüncesi geç antik çağda, özellikle Yeni-Platonculuk eliyle Ortaçağ felsefesine önemli bir etki yapmıştır. İkinci olarak Ortaçağın felsefe gelenekleri birbirleriyle yakın bir ilişki içine girmiştir. Nitekim Ortaçağda Musevi düşünürler, okudukları Müslüman düşünürlerden, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'dan yoğun bir biçimde etkilenmiş, aynı İslam felsefesi 12. yüzyıl Rönesansı yoluyla Batı'ya kaynaklık ya da en azından Antik Yunan felsefesinin aktarılmasına aracılık etmiştir. Nihayet dört ayrı gelenek de vahye dayalı tektanrılı dinlerin hâkim olduğu kültürlerin bir

parçası olmak durumundadır. Dini öğretiyle felsefi spekülasyon veya teoloji ile felsefe arasındaki ilişki bu geleneklerin her birinde farklılık gösterse de, ele alınan felsefi problemler hepsinde üç aşağı beş yukarı aynı olmuş, problemlere hep aynı tutumla yaklaşılmıştır. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesi, İlkçağ felsefesiyle Yeniçağ felsefesi ya da modern felsefenin tersine, dini öğretileri temellendirme çabası sergileyen, dinle ilgili olan, dinden etkilenmiş bir felsefedir. O, söz konusu anlam içinde özerk ve seküler olmayan, dine dayalı bir felsefe olmak durumundadır.

Gerçekten de tektanrılı dinlerin zuhuru ya da varoluşu, başka her şey bir yana Ortaçağ felsefesinde felsefenin merkezine teolojik konu ya da problemlerin geçtiği anlamına gelir. Nitekim Ortaçağ felsefesinin farklı gelenekleri arasında, temel konular olarak Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla, yaratılışın anlamıyla, insan varlıkların doğası ve amacıyla ilgili tartışmaların merkezde olması anlamında tam bir konu ortaklığı vardır. Sözgelimi Aziz Augustinus, Anselmus, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Aquinalı Thomas ve Duns Scotus gibi filozoflardan her biri Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ayrıntılı argümanlar geliştirmenin yanında, yaratılışın olumsal doğası üzerinde ayrıntıyla durmuşlardır. Bu ise elbette, Ortaçağda dinin, Yeniçağda bilimin oynadığı rolü ya da işlevi yerine getirdiği anlamına gelir. Tıpkı modern dönemde, bir filozofun düşüncelerini oluştururken zorunlu olarak eldeki bilimsel bilgileri dikkate alması gibi, Ortaçağda da filozof imanın verilerini temele almış, bu verileri anlamlandırmak, açıklıkla ifade etmek için aklın ya da Yunan felsefesinin araçlarından faydalanmıştır. Bu yüzden antik felsefenin merkezinde doğanın ve insanın, modern felsefenin merkezinde ise bilginin ve insanın bulunduğu yerde, Ortaçağ felsefesinin merkezinde Tanrı vardır. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesi teosantrik ya da Tanrı merkezli bir felsefedir.

Bu durum, Ortaçağ felsefesinde felsefenin klasik problemlerine yeni problemlerin eklendiği ve klasik problemlerin de yeni baştan formüle edildiğini ifade eder. Örneğin metafizik söz ko-

nusu olduğunda, Tanrı'nın, yaratıcı olarak, varlığın kaynağında olduğu ve bunun da Ortaçağa özgü bir teoloji olarak metafizik anlayışına yol açtığı söylenebilir. Epistemoloji açısından ise Ortaçağ felsefesinde bilginin konusu yine aynı şekilde Tanrı olarak ortaya çıkar. Burada, insanın Tanrı'yı ve ilahi hakikati ne duyular ne de akıl yoluyla bilebileceği, bunun için insan zihnine yukarıdan gelecek bir ışığa ihtiyaç duyulduğu temeli üzerinde, ilk ve en çok başvurulan epistemolojik öğretinin bir tür "aydınlanma öğretisi" olması bir rastlantı değildir. Aynı şey, etik ve siyaset felsefesi bakımından da geçerlidir. Tanrı, Ortaçağ etiğinde ahlaki değerlerin nesnelliğini temin edecek şekilde, insanlara uymaları gereken kural ve yükümlülükleri bildiren ahlak yasasının kaynağında bulunur. O, doğal dünyanın sınırları içinde gerçekleşecek bir mutluluk hedefini ahlaki hayatın nihai amacı olarak konumlayan antik veya modern felsefenin tersine, ahlaki hayatın en yüksek amacı olarak ebedi saadeti ileri süren Ortaçağ etiğinde, aynı zamanda varılacak yeri veya hedefi de verir. Tanrı, nihayet doğal hukukun olduğu kadar yönetme hak ve yetkisinin de kaynağında bulunur. Gerçekten de Ortaçağın siyaset felsefesi açısından, kral veya padişahlar yönetme hak ve yetkisini Tanrı'dan alıp, bu yetkiyi onun adına kullanırken, erdemli ve adil bir toplum inşa etme amacı güderler ve yalnızca O'na hesap verme ihtiyacı duyarlar.

Konuları, tutumları ve kaynakları bakımından ortaklık sergileyen Hıristiyan felsefesiyle İslam felsefesinin başarı veya başarısızlıklarının, öyleyse kendi kültürel zenginliklerine, dünyalarının özgün katkılarına, ama özel olarak da Antik Yunan felsefesiyle olan ilişkilerine bağlı kaldığı söylenebilir. Buna göre İslam felsefesinin, başlangıçta pagan felsefeye karşı olumsuz bir tavır takınan Hıristiyan düşüncesinin aksine, Antik Yunan kültürüne karşı çok erken bir tarihten itibaren pozitif ve alımlayıcı bir tavır takınması, onun gelişiminde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Başka bir deyişle, sapkınlık olarak gördükleri Yunan felsefesine karşı başlangıçta olumsuz bir tavır takınan,

sonra da ondan sadece Platon'u alabilen Hıristiyan felsefesinden farklı olarak, Yunan felsefesinin tüm unsurları İslam dünyasına çok erken bir tarihte intikal etmişti. Bu yüzdendir ki Hıristiyan düşüncesi, Aristoteles'i İslam dünyasından yapılan tercümeler yoluyla öğrendikten sonra Yüksek Skolastik'te ciddi bir gelişme kaydedinceye kadar, kayda değer bir gelişme gösterememişti.

Antik Yunan düşüncesiyle kurulan ilişki bir tarafa bırakılıp, kültürel farklılıklar dikkate alındığında, burada da İslam felsefesi lehine önemli bir farklılığın ortaya çıktığı söylenebilir. Başka bir deyişle, kelamî veya teolojik ya da rasyonel felsefe söz konusu olduğunda, Hıristiyan felsefesiyle İslam felsefesi arasında hemen hiçbir farklılık ya da üstünlük yoktur. İslam dünyasının büyük filozofları olan Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Batı'daki muadilleri olarak Augustinus'tan, Aziz Anselmus ve Aquinalı Thomas'tan aşağı kalır hiçbir tarafı yoktur. Öyle ki İbn Sînâ ve İbn Rüşd dışında, kendisini filozof olarak tanımlayan birinin olmaması bu durumu daha iyi ifade edebilir. Nitekim İslamın dogmatik ve akla aykırı taraflarının Hıristiyanlıktan daha az olmasının Müslüman düşünürlerin iman ile akıl arasında yaptıkları sentezin daha sağlam ve başarılı olmasını temin ettiği kabul edilir. Fakat nominalizm tecrübesi ve böyle bir deneyimin Ortaçağın dine dayalı teosantrik görüşünden Rönesansın natüralist bakış açısına geçişe yaptığı önemli katkı söz konusu olduğunda, Ockhamlı William'ın İslam dünyasında karşılığının olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Öte yandan, İslam felsefesinin önemli bir başka büyük başarısı, elbette sahip olunan felsefe kavrayışına bağlı olarak değişebilecek tutumla, Batı'da en azından bu düzeyde bir karşılığı olmayan mistik veya tasavvufi felsefeyi yaratmasının sonucu olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında nasıl ki Ockhamlı'nın İslam dünyasında bir karşılığı yoksa, İbn Arabî ve Gazâlî'nin de Batı'da karşılığı yoktur.

HIRİSTİYAN FELSEFESİ

Hıristiyan felsefesi, tarihsel olarak Ortaçağ düşüncesiyle tam tamına örtüşecek şekilde Roma imparatoru Theodisius'un 395 yılındaki ölümüyle veya Cermen kabilelerin 4. yüzyılın sonlarına doğru Roma sınırları içinde yerleşik bir düzene geçişleriyle başlar ve İstanbul'un Türkler tarafından fethedildiği tarih olan 1453 yılında sona erer.

Hıristiyan Ortaçağında felsefenin doğuşunun temelinde iki şey ya da çabanın bulunduğu hemen herkes tarafından kabul edilir. Bunlardan birincisi, vahyolunan ilahi kelama, yani Yeni Ahit'in öğretilerine tam ve dakik bir anlam kazandırma, bu öğretileri serimleme çabası ya da faaliyetidir. Buradan hareketle, özel olarak Hıristiyan felsefesinin, genel olarak da Ortaçağ felsefesinin kökeninde kutsal kitabın bizatihi kendisinin bulunduğu söylenebilir. Hıristiyan felsefesinin temelinde bulunan ikinci ve daha özel neden ise Kilise Babaları ya da Apolojistlerin Hıristiyanlığı savunma çaba ve gayretleridir. Nitekim bu şekillendirici dönemin felsefi açıdan en önemli konusunu, Hıristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefi spekülasyonun sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirleme problemi oluşturmuştur.

PATRİSTİK FELSEFE

Hıristiyan felsefesi kendi içinde iki ayrı döneme ayrılır. Bunlardan birincisi Patristik felsefedir. "Patristik" "Kilise babaları" anlamına gelen Latince *"patres"* sözcüğünden gelir. Burada "babalar", elbette Kilise'nin veya Hıristiyanların otantik öğretilerini formüle edip kâğıda döken din adamlarını veya âlimleri ifade eder. Rahiplerden meydana gelen söz konusu hoca ya da âlimler, Hıristiyan düşüncesinin kurucu babaları olarak geçer. Bu açıdan bakıldığında, "Kilise Babaları"nın veya kurucuların

felsefesi olarak Patristik felsefe, Hıristiyan felsefesinin sonradan üzerine inşa edileceği zemini oluşturur.

Patristik felsefenin kuruculuğunun iki anlamı ya da evresi vardır; buna göre, Patristik felsefe Hıristiyan teolojisini meydana getiren teoloji unsurları olarak dogmatik teolojiyle apolejetikten ikincisini yaratıp şekillendirmiştir. Söz konusu teoloji türünden apolojetik, Patristik felsefenin kuruculuğunu teyit edecek şekilde, dogmatik teolojiden daha temel olmak durumundadır. Zira dogmatik teoloji, Katolik inancını zaten benimsemiş olanlara hitap ettiği için inancı varsayar. Oysa apolojetik, Hıristiyan inancını benimsememiş veya ona karşı çıkmakta olanlara hitap ettiği için, en azından teoride inanca sevk etmeyi amaçlar. Başka bir deyişle, dogmatik teoloji ancak apolojetiğin bittiği yerde başlar.

Apolojetik, Hıristiyanlığı bu dine karşı yöneltilmiş kişisel, sosyal, politik ya da dini saldırılar karşısında savunma amacı güder. Bununla birlikte, o söz konusu savunma hizmetini gerçekleştirebilmek için, vahye dayalı dinin aklı başında her Hıristiyan müminin onayını talep eden iddialarının açık ve anlaşılır bir tarzda ortaya konmasını amaçlamıştır. Başka bir deyişle, apolojetik suçlamasını çürütme amacıyla doğrudan doğruya hasmın kendisine yönelmek yerine, öncelikle hakikatin peşinde koşan mümini, Katolik Kilisesinde tezahür ettiği veya gerçekleştiği şekliyle Hıristiyan vahyinin makuliyetini, doğruluğunu ve güvenilirliğini tanımaya davet eder.

Şu halde, Patristik felsefe, putperestliğe ya da aynı anlama gelmek üzere, seküler felsefeye karşı Hıristiyan inancını savunmuş ve daha sonra benimsediği Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefeyle Hıristiyan inancını anlamlandırıp güçlendirmeye, onu putperestliğin ve gnostisizmin saldırıları karşısında korumaya çalışmıştır. 5. yüzyılda başlayan ve Skolastik felsefenin ortaya çıkışına kadar devam eden Patristik felsefenin, bazı Hıristiyan felsefesi uzmanları dört, bazıları ise yedi yüzyıl sürdüğünü öne sürerler. Patristik felsefe, işte bu dönem boyunca Hıristiyan dini ve öğretisini felsefenin kavramsal araçlarını kullanarak temellendirmeyi amaçla-

mıştır. Çünkü bu dönemde felsefe, teoloji ve dinin doğruları bir bütünün ayrılmaz öğeleri olarak değerlendirilmiştir.

Patristik felsefenin kuruculuğu ya da yaratıcılığının ikinci anlamı ise onun Antik Yunan felsefesini büyük ölçüde Platonik felsefe ekseninde Hıristiyanlığa monte etmesinden kaynaklanır. Buna göre, apolojetiğin ya da Patristik felsefenin başlangıç döneminde Hıristiyan inancını pagan ya da sapkın diye nitelenen klasik felsefeye karşı savunan Kilise Babaları sonradan bu felsefenin yardım görmemiş insan aklının erişebileceği en yüksek düzeyi temsil ettiğini düşündüler. Onlar, dahası bu felsefenin Hıristiyan inancıyla ilgili hakikatleri açıkça ve iyice süzülmüş bir tarzda ifade etmek için gerekli dile ve kavramsal araçlara sahip olduğunu fark ettiler. Bu felsefenin Hıristiyanlığın temel yönelim ve inançlarını Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde yaşayan halklara sunmada ihtiyaç duyulan ortak entelektüel söylemi tedarik ettiği aşikâr bir şeydi. Aziz Augustinus gibi bir büyük düşünürü yaratan, nitekim Hıristiyan imanından ziyade, Hıristiyan kültürüne monte edilen Platonik felsefe oldu. Başta ilk dönemin Clement ve Origenes benzeri apolojistleri gelecek şekilde çok sayıda teolog tarafından temsil edilen Patristik felsefenin en önemli ve etkili iki düşünürünün Aziz Augustinus ile Boethius olduğu kabul edilir.

Aziz Augustinus

Gerçekten de Aziz Augustinus (354-430) Hıristiyan felsefesinin, Aquinalı Thomas'ın kendisini göstereceği 13. yüzyılın sonlarına kadar en büyük otoritesi olmuştur. O, bir Hıristiyan düşünürü olarak felsefeyi bağımsız bir disiplin diye görmeyip, Hıristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek noktasında kendisine başvurulacak bir araç olarak değerlendirmişti. Augustinus'un felsefesi Hıristiyan vahyinden olduğu kadar, Helenistik dönem Grek felsefesinden de çıkmaktaydı. Özgünlüğü kısmen bundan kaynaklanıyordu; yani, onun düşüncesi önemli bir bölümüyle Grek felsefesi ve Hıristiyanlık arasında gerçekleştirdiği sentezin bir eseri olmak durumundaydı.

Bilgi Anlayışı: Augustinus, felsefesinde, İlkçağ ve Ortaçağın bütün filozoflarından farklı olarak, bilgi konusundan veya epistemolojiden yola çıkmıştı. Bununla birlikte epistemolojiden yola çıkışı, modern felsefenin teorik tutumunun aksine pratik bir tutumun sonucuydu. Başka bir deyişle hayatının ilk döneminde şüphenin yarattığı belirsizlik, sallantı ve acılardan çok mustarip olmuş olan Augustinus, Tanrı'ya bilgi konusundan hareket ederek ulaşmıştı. Çünkü onu en fazla meşgul eden soru, "insanın bir şeyi kesin olarak bilip bilemeyeceği" sorusu olmuştu.

Augustinus, bu yüzden önce bilginin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır. O, elbette karşı çıktığı şüphecilere hak verecek şekilde, insanın hemen her şeyden şüphe edebileceğini söyler. Fakat kişinin, ona göre ne kadar şüpheci olursa olsun, kendisinden şüphe edemeyeceği en azından tek bir şey vardır. Yani insan, kendi varoluşundan asla şüphe edemez. Ne kadar şüphe ederse etsin, şüphe ettiği zaman, var olan biri olarak kendisinin bilincinde olur. Kişi, bildiğini düşündüğü zaman aldanabilse dahi, onun aldanabilmek için var olması gerekir. Descartes'ın *cogito*ya götüren argümanıyla neredeyse tamamen aynı olan söz konusu akıl yürütmeyle, insanın kendi benliğinin kesin ve dolayımsız bilgisine eriştiğini söyleyen Augustinus, bilginin mümkün olduğunu gösterir, bilgi için bir temel sağlar.

O, daha sonra mümkün olduğunu gösterdiği bilgiyi üçe ayırır. Burada tamamen Platoncu bir filozof olarak düşünürken, bilgideki hareketin duyusal bilgiden önce rasyonel bilgiye, sonra da gerçek tefekkür ya da sezgiye dayalı dolayımsız bilgiye geçilecek şekilde yukarı doğru bir hareket olduğunu ileri sürer. Ona göre birinci bilgi türü duyusal bilgi, duyular aracılığıyla kazanılan kanaat ya da malumatlardan meydana gelir. İkinci bilgi düzeyi rasyonel bilgidir. Duyumsal bilgi ile üçüncü türden dolayımsız, sezgisel bilgi arasında tam orta noktada bulunan bu bilgide, insan zihni birinci bilgi düzeyinde konu aldığı cisimsel varlıkları, cisimsel olmayan, ezeli-ebedi öz ya da standartlara göre yargılar, değerlendirir. Burada sözü edilen cisimsel olmayan, ezeli-ebedi

özler ise Platon'un İdealarıdır. Mutlak bir realizmin savunuculuğunu yapan, tümellerin insan zihninden bağımsız olarak var olduğuna inanan Augustinus'a göre, ezeli-ebedi ve mantıksal özler olarak İdealar, mantıksal ve zamansal bakımdan duyusal varlıklardan önce gelir. Duyusal varlıklarla bu yetkin özler arasında, suret-orijinal, kopya-asıl ilişkisi bulunduğundan, değişen tikel varlıklar, ancak asıllarıyla, orijinalleriyle yargılanabilirler. Salt insana özgü bir bilgi olan söz konusu bilgi türü, duyumdan veya duyumsal bilgiden, aklın katkısını, zihnin ezeli-ebedi gerçekliklerinin bilgisini içerdiği için üstün olmakla birlikte, duyumsal hiçbir şey içermeyen üçüncü bilgi türünden, duyuları kullandığı ve duyusal varlıkları konu aldığı için daha aşağıdır.

Üçüncü bilgi türü, en yüksek bilgi türü olarak, şu halde, cisimsel olmayan, ezeli-ebedi ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların tefekküre dayalı, doğrudan bilgisidir. Bu düzeyde hakiki bilgeliğe sahip olan insanın rasyonel ruhu gerçek bilgiye sahip olurken, duyusal dünyayla sınırlı kaldığında hiçbir zaman erişemeyeceği, kesinliğe erişir. Augustinus gerek ikinci, gerekse üçüncü bilgi düzeyinde söz konusu olan, maddi olmayan, ezeli-ebedi ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların dolayımsız bilgisini mümkün kılabilmek için bir başka Platonik öğretiye, Platon'da olduğu kadar Plotinos'ta da karşımıza çıkan aydınlanma teorisine başvurur. Başka bir deyişle, onun bakış açısından insan bilgisinin ikinci ve üçüncü düzeyleri, yani ezeli-ebedi veya zorunlu doğruların kesin bilgisi, Tanrı'nın temin ettiği aydınlanma sayesinde mümkün olur. Buna göre Tanrı, akledilir gerçeklikleri idrak edebilmesi için insan zihnini aydınlatmak suretiyle, bilgide etkin bir rol oynar. İnsan zihnini pasif bir alıcı durumuna getirirken, insan bilgisini neredeyse ilahi vahyin özel bir şekline indirgeyen Aziz Augustinus açısından aydınlatma, güneş ışığının gözün gördüğü duyusal nesneler için gerçekleştirdiği işlevin aynısını zihnin bilgide konu aldığı nesneler için gerçekleştiren manevi bir aydınlatmadır. Buna göre tıpkı güneş ışığının cisimsel ya da duyusal varlıkları, göz için görülür hale getirmesi,

görme için gerekli aydınlığı sağlaması gibi, ilahi aydınlatma da akledilir İdeaları, ezeli-ebedi ve değişmez doğruları zihin için kavranabilir hale getirir.

Hiyerarşik Varlık Anlayışı: Augustinus'un insan bilgisini Peygamberin vahiy alışına benzeten aydınlanma teorisi, onda aynı zamanda Tanrı'nın varlığının bir delili, O'nun varoluşunu kanıtlayan bir argüman olma işlevi görür. Başka bir deyişle, bu zorunlu hakikatler ve İdeaların hakikatin temelini oluşturan manevi bir varlıkta temellenmesi gerekir. Bu varlık ise Tanrı'dır.

Aziz Augustinus için, nihai gerçeklik olarak Tanrı'nın ilk ve en temel sıfatı, doğallıkla değişmezlik olmuştur. Değişmezliği neredeyse gerçek olmanın alamet-i farikası yapan Augustinus'ta da değişmezlik düşüncesi, yine aynen Platon'da olduğu gibi, yetkin bir varlık olarak Tanrı düşüncesiyle yakından ilişkiliydi. Onun bakış açısından ilahi gerçekliğin bir başka özelliği de yaratıcılıktı. Tanrı, kendinden-kaim, ezeli-ebedi, değişmez ve sonsuz olduğu için, sonlu insan zihni tarafından kavranamayan Varlık olmak durumundaydı. O, ayrıca basit olan, kendisinde bileşik hiçbir yan bulunmayan yetkin Varlık'tır; Tanrı'da öz ve varoluş bir olup O'nun bilgeliği ve kudreti, özünün ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. Tanrı'nın tinselliği, sonsuzluğu ve basitliğiyle mekânı, ezeli-ebediliğiyle de zamanı aştığını ifade eden Augustinus, ilahi gerçekliğin yine mutlak olarak iyi olduğunu belirtmekteydi. Tanrı, yetkin bir bilgiye sahiptir ve O'nun gücü de sınırsızdır. Yaratılmış tüm varlık türlerinin O'nda İdeaları ya da tohumları vardır ve Tanrı bu İdeaları, kendisinin mümkün yansıma ya da tezahürleri, yaratacağı şeyler olarak, ezeli-ebedi bir tarzda, görmüş ve bilmiştir.

Augustinus, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayıp sıfatlarını gösterdikten sonra, Tanrı dünya ilişkisi söz konusu olduğunda, Tanrı tarafından yaratılmış dünyanın ya da var olanların hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş olduklarını savundu. Başka bir deyişle o, varlıkları asli ve temel değerlerine göre dereceleyip düzenle-

yen hiyerarşik bir varlık görüşü benimsemişti. Onun bir değer hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisi haline getiren ve dolayısıyla varlık derecelerinden söz eden bu varlık anlayışına göre, bir şey daha iyi ve daha değerli olduğu, daha yüksek bir değere sahip bulunduğu sürece, varlık hiyerarşisinde, daha yüksekte bir yerlerde bulunur. Buna göre, en yetkin, en yüksek değere sahip varlık olan Tanrı, sadece varlık değil, değer hiyerarşisinin de en tepesinde bulunmaktadır. Maddi varlıklar, fiziki şeyler hiyerarşinin en altında bir yerlerdedir. Buna karşın, insanların ruhları, Tanrı'yla fiziki varlıklar arasında, ortalarda bir yerde bulunmak tadır.

Söz konusu hiyerarşik varlık anlayışı, önemli birtakım ontolojik ve etik sonuçlar içerdiği için, büyük önem taşır. Buna göre, en değerli, en iyi ve yetkin varlık olan Tanrı aynı zamanda, tüm varlıkların en gerçeği olan Varlık olduğu için, değer ölçütü doğal olarak bir varlık dereceleri anlayışına götürür. Örneğin fiziki ya da duyusal varlıklar, oldukça düşük bir varlık derecesine sahiptirler, hatta tüm yaratıklar, Tanrı'yla kıyaslandığında, hiçliğe yakındırlar. Onlar oluş içinde olan, değişen, varlığa gelen ve sonra da geçip giden varlıklardır. Değer hiyerarşisinden gerçeklik hiyerarşisine ya da varlık derecelerine geçildiğinde, bu kez ölçüt iyilik değil de, değişmezliktir. Augustinus'un Platoncu bakış açısı burada, açık ve seçik bir biçimde ortaya çıkar: Değişen, oluş içinde bulunan, varlığa gelen tümüyle gerçek olamaz. Şu halde, Tanrı'nın altında bulunan tüm varlıklar, ancak kısmen gerçektirler.

Söz konusu varlık anlayışında, değer hiyerarşisinin gerçeklik hiyerarşisiyle özdeşleştirilmesi, Augustinus'ta, kötülük problemine getirilecek bir çözümü ihtiva ettiği için de önem taşır. Buna göre, hiyerarşide yer alan varlıklar, en iyi ve en yetkin varlık Tanrı olacak şekilde, iyilikten değişen derecelerde pay alırlar. Bundan dolayı, cetvelde, iyiikten hiçbir şekilde pay almayan ve tümüyle kötü olan tek bir varlık bulunmaz. Kötülüğün yokluk ya da hiçlikle eşanlamlı olduğunu, kendisinde iyi hiçbir şeyin bulunmadığı bir varlıkta gerçeklik de bulunamayacağını, onun

hiçbir şekilde var olamayacağını dile getiren söz konusu hiyerarşik değer ve varlık anlayışına göre, var olan her şey, şöyle ya da böyle iyi olmak durumundadır.

Kötülük Problemi: Kötülüğün bu yüzden pozitif bir şey olarak değil de ancak ve ancak mevcut olması gereken bir iyi ya da iyiliğin yokluğu olarak açıklanabileceğini ileri süren Augustinus'a göre, kötülüğü bu dünyaya sokan dahası insan olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, bir şeyin, o normalde daha yüksek bir iyilik derecesine sahip olmak durumundayken, bundan yoksun olduğu takdirde kötü olduğu söylenebilir. Buna göre, varlık cetvelinde daha yukarıda bulunan şeylerin göreli olarak daha aşağıda bulunanları yönetmesi, yönlendirmesi, onlar üzerinde bir güce ve etkiye sahip bulunması gerekir. Nedensellik açısından ifade edildiğinde, nedensel etkinin kendisini, aşağıdan yukarıya doğru değil de, yukarıdan aşağıya doğru göstermesi zorunluluğu vardır.

Kötülük, bu düzenin bozulmasından meydana gelir. Nitekim o, kötülüğü nedensel etkinin aşağıdan yukarıya doğru gitmesi, daha aşağıdakilerin üsttekileri baştan çıkarıp, yukarıdakilerin alttakilere tabi olması, düzenin bozulması ya da tersine çevrilmesi, yani düzensizlik ve adaletsizlik olarak tanımlar. Bundan dolayı, kötülük, varlık cetvelinde gerçekten var olan pozitif bir şey olmayıp şeylerin doğal düzenlerinden uzaklaşmaları, normalde var olması gereken düzenin tersine çevrilmesi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Augustinus'a göre, dünyada kötülüğün ne zaman ortaya çıktığını sormak, daha aşağıda bulunan şeylerin nasıl olup da daha yüksek varlıklara yön verebildiklerini sormaktır. Buna göre, insanda ruh bedeni ve bedenin araçlarını, bütünün amacına uygun olarak yönlendirmek durumundayken, kötülüğün ortaya çıkışı bu düzenin bozulması, ruhun akıllı parçası tarafından yönetilmek ve sınırlandırılmak durumunda olan tutku, duyusal istek ve cinsel arzuların ruha tahakküm etmesi anlamına gelir.

Bundan dolayı, ister ahlaki, ister fiziki ister metafiziksel bir çerçeve içinde ortaya çıksın, kötülüğün sorumluluğu, Augustinus'a göre, Tanrı'ya değil de, insana aittir. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, onları adil bir biçimde, yani her birine hakkını vererek, bulunmaları gereken yerde ve sahip olmaları gereken düzen içinde yaratmıştır. Fakat bu düzen bir şekilde bozulmuş ve tersine çevrilmiştir. O, bunu özgür iradesiyle insanın yapmış olduğunu söyler: İnsan, özgür iradesiyle daha aşağı şeylerin daha yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanmalarına neden olmuştur. Bu ahengi ve adalet düzenini bozan şey, insanın ilk günahı, onun Tanrı'ya başkaldırmış olması ya da hemcinsleri üzerinde egemenlik tesis etme arzusu göstermesi olmuştur.

Etik Anlayışı: İnsanın düşüşünü onun Tanrı'ya başkaldırısı yoluyla bu şekilde açıklayan Aziz Augustinus, bu kez etik anlayışında, insanın kurtuluşunu ebedi saadet düşüncesi içinde, erdem ve Tanrı aşkı yoluyla ifade etmeye çalışır. Onun bakış açısından da insan yaşamının doğal amacı, mutluluktur; bu apaçık bir şey olup insan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur. Fakat bu mutluluk, İlkçağ etiğinde olduğu gibi, dünyevi bir mutluluk olmayıp ebedi saadet olmak durumundadır. İnsan onun gözünde saadeti, eksik ve kusurlu bir varlık olduğu için, Tanrı'da arayacak şekilde kurulmuştur.

Augustinus, işte bu durumu ünlü aşk etiğiyle açıklar. Aynen Sokratik ve Platonik bir tarzda, insanın sonlu ve eksikli oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla sevmeye mahkûm olduğunu söyleyen Augustinus'a göre, insanın aşkının dört ayrı objesi vardır: **(i)** Madde ve fiziki nesneler, **(ii)** başka insanlar, **(iii)** kendisi ve **(iv)** Tanrı. Bu varlıklardan her biri, insanın ihtiyaçlarının belli bir bölümünü karşılar ve ona belli bir doyum ve mutluluk sağlar. Söz konusu dört varlık da aşkın meşru objeleri olup insan da âşık olmaya mecbur olduğuna göre, Tanrı tarafından yaratılmış doğal düzeni bozan ve bu arada ahlaki kötülükleri yaratan şey, insanın bu objeleri birbirlerinin yerine ikame etmeye kalkışmasıdır.

Augustinus'a göre insanın aşkı doğuran isteklerinin farklı olmasının yanında, onun aşkının nesneleri ve dolayısıyla çeşitli aşk türlerinin ürettiği sonuçlar da farklıdır. O, insanın çok çeşitli ihtiyaç ve istekleriyle bu ihtiyaç ve istekleri karşılayacak nesneler arasında belli bir mütekabiliyet olduğu düşüncesindedir. Zaten Augustinus, aşk etiğinde, aşkı insanın ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçları karşılayacak nesneler arasındaki ahenkli ilişki şeklinde tanımlar. İnsanın ihtiyaçları ölçümlenebilir bir nicelikte olduğundan, bu ihtiyaçları karşılayacak uygun nesneler de ancak bu nicelik ölçüsünde doyum sağlayabilirler. Lakin insanın ihtiyaçları, aşkın, bu ihtiyaçlara denk düşen nesnelerinin değiştirilmesiyle karşılanamaz; aşkın bu objelerinden hiçbiri diğerinin yerine geçemez ve asla kendisinden beklenenden daha fazlasını sağlayamaz. Örneğin hiçbir maddi zenginlik, insana duyulan sevginin ve bir insanla kurulan sağlam bir dostluğun yerini tutamaz. Öte yandan, insanın bir de manevi ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle, Augustinus'a göre, sonlu bir varlık olan insanın doğası o şekildedir ki, ona en yüksek ve gerçek doyumla mutluluğu yalnızca sonsuz varlık olan Tanrı sağlayabilir. Tanrı'yı sevmek, insanın mutluluğu için vazgeçilemez bir şeydir, çünkü insana özgü bir ihtiyaç olan sonsuzluk ihtiyacını yalnızca sonsuz bir varlık olarak Tanrı karşılayabilir.

Aşkın farklı, ancak meşru objeleri birbirlerinin yerini alamıyor, biri diğerinden bekleneni sağlayamıyorsa eğer, aşkta, sonlu bir nesne veya insan da sonsuz bir varlık olarak Tanrı'nın yerine geçirilemez. Maddi varlıklar, başka insanlar ve kendisi, insanın aşkının meşru objeleri olabilmekle birlikte, insanın bunlardan birine duyduğu aşk, insan bu varlıkları gerçek ve nihai bir mutluluğa erişmek amacıyla sevdiği zaman, Augustinus'a göre, kötü ve düzensiz bir aşk haline gelir. Bu tür bir aşk, maddeye ve insana duyulan muhabbetten, onun gerçekte verebileceğinden ya da sağlayabileceğinden daha fazlasını ümit etmekten, insanın manevi ihtiyacını karşılayan Tanrı'ya yönelecek yerde, maddeye, cinsel arzularına yenik düşmesinden oluşur.

Düzensiz aşk kötü bir şey olup, insan davranışında birtakım bozukluklara neden olur, onda kibre yol açar. Augustinus'un görüşüne göre, bütün bu bozukluk ve düzensizliklerin, kibrin temelinde ise insanın kendi kendisine yeter olduğu inancı vardır. İnsanın, onu Tanrı'dan uzaklaştıran kibri, o sonsuzluk ihtiyacını sonlu varlıklarla karşılamaya çalıştığı için, insanda her türden düşkünlüğe yol açar. Örneğin onun başka bir insana duyduğu aşk, bu ilişkiden, karşıdaki insanın verebileceğinden fazlasını elde etmeye çalışmasından dolayı, kendisi için doyumsuzluk yarattığı kadar, bu ikinci insan için de yıkıcı olabilir. Buna göre, kendisindeki en temel isteği karşılamak üzere, Tanrı'ya yönelmekten, Tanrı'yı sevmekten geri duran insan, tüm maddi isteklerini karşılamasının kendisine huzur ve mutluluk getireceği inancıyla umutsuz bir çaba içinde sürüklenebilir. Bu yüzden insan için kurtuluşun yolu, onun kendisini ve dolayısıyla aşkını düzene sokmasından, aşkının, başta Tanrı olmak üzere, farklı nesnelerini, uygun ölçülerde ve gereği gibi sevmesini sağlamaktan geçer. Bu yapıldığı zaman ancak, insan erdemli olup ebedi saadete erişme yoluna girer.

Devlet Anlayışı: Augustinus'un siyaset felsefesi, etik ve dolayısıyla metafizik anlayışından ayrılmaz. Aşkın, yalnız bireyin değil, bireylerden meydana gelen toplumun da itici gücü olduğunu öne süren filozof, aşk türlerinden hareketle ünlü yeryüzü ya da dünya devleti ve gökyüzü ya da Tanrı devleti ayrımına ulaşmıştır. Buna göre, nasıl ki biri iyi ve uygun aşk, diğeri de kötü ve düzensiz aşk olmak üzere iki tür aşk varsa; bu ayrımın iki ucuna karşılık gelecek şekilde, biri yeryüzü devleti, diğeri de Tanrı devleti olmak üzere iki devlet anlayışı vardır. Gerçekten de o, Tanrı'ya yönelmek yerine maddeye yönelen, Tanrı'dan çok yeryüzünü ve kendilerini sevenlerin bir araya gelerek yeryüzü devletinde, buna karşın iyi ve gerçek aşk içinde olup, ruhsal yönlerini temele alarak yaşayan ve Tanrı'yı sevenlerin de gökyüzü (Tanrı) devletinde bir araya geleceğini söylemiştir. Augustinus,

yine aynı bağlamda Tanrı'nın insanları kurtarılmayı bekleyen gerçek müminler ve günahkârlar olarak ikiye ayırdığını, bu durumun da iki ayrı devletin doğuşuna yol açtığını savunmuştu.

Bununla birlikte, gökyüzü devleti, göklerde ya da öte dünyada Tanrı'nın yönetimi altında olan devlet; yeryüzü devleti ise bu dünyadaki devlet değildir. Başka bir deyişle, Augustinus, Kiliseyi gökyüzü ya da Tanrı devletinin temsilcisi olarak görmekle birlikte, yeryüzü devletini bu dünyadaki devletlerle, gökyüzü devletini ise Kilise ile özdeşleştirmekten sakınır. O, yeryüzü devleti ve gökyüzü devleti ayrımıyla, daha çok kötü yönetimlerle iyi yönetimleri anlatmak ister. Buna göre, gökyüzü devleti dünya devletlerinin örnek almaları gereken ideal ve ebedi bir devlettir. Tanrı'nın yönetimi altında olan, yürekleri Tanrı sevgisiyle dolu insanları birleştiren gökyüzü devletinde günah yoktur. Günah olmadığı için de ilk günahın eseri olan mülkiyet ve kölelik de bulunmaz. Bundan dolayı, gökyüzü devletinde eşitlikçi bir düzen vardır. Burada, prens ya da yönetici, yönetmekten çok hizmet eder.

Yeryüzü ya da dünya devletinde ise ilk günahın ürünü olan madde hırsı, mülkiyet, kölelik ve eşitsizlik vardır. Burada prens ya da yönetici, boyun eğdirdiği halkın iyiliğini düşünerek değil, "egemenlik tutkusu" ile "tahakküm etme arzusu"yla, başkalarına üstün olmak, onlara baskın çıkmak hırsıyla yönetir. Augustinus, bu yüzden yeryüzü devletinin, kendisinin esaslarını belirlediği ve ideal bir model olarak gördüğü gökyüzü devletine olabildiğince benzemek durumunda olduğunu söyler. Bu ise aşkla, insanların aşkın nesnelerine hak ettiği değeri vermeleriyle, yeryüzü devletindeki Tanrı devleti vatandaşlarının sayısının artmasıyla olur.

Boethius

Patristik felsefenin önemli bir diğer düşünürü de Anicius Mancius Severinus Boethius (480-524)'tur. Şu farkla ki, Augustinus'un Patristik felsefenin yükseliş döneminin büyük filozofu olduğu yerde, Boethius gerileme döneminin filozofu olmak durumun-

dadır. Boethius'un önemi her şeyden önce, onun felsefeden şimdiye büyük ölçüde ve hemen hemen yalnızca Platonik felsefeyi anlayan Ortaçağ düşüncesini Aristoteles'in hiç olmazsa mantık öğretileriyle tanıştırmış olmasından kaynaklanır. Bu açıdan bakıldığında, onun mantık ve yöntem konusunu Hıristiyan Ortaçağ düşüncesi ya da kültürüne armağan eden kişi olduğunu söylemek bir abartı sayılmaz. Bu armağanın, mantıksal ve metafiziksel analizin kendisi için olmazsa olmaz olduğu Ortaçağ kültürü açısından eşsiz bir değere sahip olduğu herkes tarafından kabul edilir. Boethius yine bu bağlamda, her bilimin kendine özgü ilkeleri olduğu teziyle teolojinin özerk bir bilim haline gelmesine katkı yapmıştır. O, öte yandan, tümeller konusunu Ortaçağ felsefesinin gündemine sokan düşünür olarak da geçer. Boethius ayrıca, felsefenin insana neler sağlayabileceğini, söz konusu düşünüş tarzının hakiki değerini gözler önüne sermek suretiyle, Hıristiyan kültürünün felsefeyi kendisinden gereği gibi yararlanacak şekilde almasına katkı yapmıştır.

Tümel Görüşü: Felsefede "tümeller kavgası" olarak bilinen meşhur tartışma, bir koluyla ilk kez Platon'un kavram ya da radikal realizmiyle başlamış olsa da, esas Aristoteles mantığı tarafından ortaya konan, ama çözülmeden bırakılan temel bir problemin, mantıkçının kullandığı terim ve kavramlarla gerçeklik arasındaki ilişki probleminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Problem, genel kavramlarımızın dış gerçeklikte, genel varlıklara, yani tümellere, tür ve cinslere karşılık gelip gelmediği problemiydi. Buna göre, birinci alternatifin kabul edilmesi durumunda, filozof, bu türden genel varlıkların tam tamına ne oldukları ve nasıl var oldukları sorularını cevaplamak durumundadır. Gerçek tözler, zihinden bağımsız gerçeklikler olarak tümeller, cisimsel varlıklar mıdır, yoksa cisimsel olmayan gerçeklikler midir? Onlar somut duyusal varlıklardan, bireylerden bağımsız olarak mı var olurlar, yoksa bireylerin, duyusal varlıkların bileşensel ve özsel öğeleri midirler?

Problem, Plotinos'un öğrencisi olan Porpyrhos'un, Boethius'un Latinceye tercüme etmiş olduğu *İsogoji* adlı eserinde ortaya konmuştur. Buna göre Porpyrhos, eserinde önce, sıradan okuyucu için anlaşılması oldukça güç olan kimi konuları ele almayacağını söyledikten sonra, beş tümel konusunu, cins, tür, ayrım, türsel ayrım ve ilinek kavramlarını sistematik bir tarzda incelemiştir. Porpyrhos'un ele almadığı sorular, sırasıyla cins ve türlerin gerçek varlıklar mı yoksa salt zihinsel yapımlar mı olduğu, onların gerçekseler eğer, cisimsel mi yoksa cisimsel olmayan bir yapıda mı oldukları ve nihayet, duyusal varlıklardan ayrı olarak mı, yoksa duyusal varlıklarda mı var oldukları sorularıdır.

Ortaçağ felsefesinde, Boethius'tan başlayarak kendilerine son derece karmaşık cevapların verildiği bu sorular söz konusu olduğunda, temelde üç tavır alınmış ya da üç farklı yanıt ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi, Platon'dan gelen ve Patristik felsefeye damgasını vuran realist görüş ya da kavram realizmidir. Kavram realizmine göre, türlerin ve cinslerin, hem insan zihninden bağımsız hem de duyusal varlıkların meydana getirdiği fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Söz konusu görüş, gerçek değil de, yalnızca bir görünüşten ibaret olan bireylerden meydana gelen duyusal dünyayı, felsefi bilginin konusu olmaktan çıkarır ve rasyonalist bir bilgi teorisiyle sonuçlanır. Onun Ortaçağdaki, özellikle de Patristik felsefedeki versiyonu tümelleri Tanrı'nın zihnine yerleştiren anlayıştır. Görüşün din ve teoloji açısından büyük bir önemi ve değeri olmakla birlikte, onun yarattığı en büyük güçlük dikkatleri duyusal dünyadan uzaklaştırıp, deneysel bilimin gelişmesini neredeyse imkânsız hale getirmesidir.

Bu görüşün tam karşısında yalnızca bireyin gerçek olduğunu, genel kavramların, tanımların ve genel olarak da dillerin, var olan şeylere gerçekten ve doğrudan doğruya işaret etmekten çok, bizim şeylere verdiğimiz isim veya terimlerle ilgili olduklarını ileri süren görüş olarak nominalizm yer almaktadır. Nominalizm cins-tür ayrımlarını gösteren bütün kolektif terimlerin

yalnızca isimler, yapay ve keyfi simgeler olup, onlara karşılık gelen şeyin nesnel ve gerçek bir varoluştan yoksun olduğunu öne sürer. O, yalnızca "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlıkların var olduğunu, tümellerin, İdeaların, özlerin, dilin ve gerçekliği anlama tarzımızın yarattığı ürünlerden başka bir şey olmadığını, söz konusu genel kavramların bize gerçekliğin nasıl olduğunu hiçbir zaman bildiremeyeceğini dile getirir. Skolastiğin gerileme döneminde, Ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Ockhamlı William tarafından savunulan nominalizmin en önemli avantajı, bir ontolojik tasarruf sağlayıp, var olanların sayısını çoğaltmaması ve dikkatleri bu dünyaya çevirip ampirik bilimin doğuşuna zemin hazırlamasıdır.

Üçüncü tavır ise kavram realizmi veya radikal realizmle nominalizmin bir sentezini yapan ve tümellerin, genel kavramların tikel şeylerde onların özleri olarak var olduklarını, onlardan ayrı olarak var olmadıklarını, fakat zihnin özleri, tümelleri tikel şeylerden soyutladığını, onlar için isimler ve semboller yarattığını savunan kavramcılıktır. Var olan her şeyin bireysel olduğunu iddia eden kavramcılık, genelliğin hem deneyimin ve hem de dilin çok temel bir yönü olduğunu vurgulayarak, kavramların zihin tarafından nasıl oluşturulduğu ve deneyimin tikel verilerinden hareketle oluşturulan kavramların nasıl olup da genel olabildikleri sorularını yanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre, tümeller, tikellere, bireysel nesnelere ilişkin duyu-deneyimi sonucunda bu varlıklar tarafından paylaşılan ortak niteliğin zihin tarafından soyutlanması suretiyle oluşturulan kavramlar, idelerdir. Onlar, bir dile bireysel nesnelere ilişkin duyu deneyiminden sonra dahil edilen kavramlar olarak var olurlar ve tümellerin bilgisine, kavramsallaştırılan bir deneyimden önce, asla sahip olunamaz.

Problemi, Ortaçağ düşüncesine sokan Boethius, bu konuda işe öncelikle, bir tümel tanımı vererek başlamıştır. Buna göre, Boethius, tümelle birçok şey tarafından, **(i)** örneğin, bir tepsi böreğin, ondan bir dilim alan herkes tarafından paylaşılmasında olduğu gibi, parça parça değil de, bir bütün olarak, **(ii)** kelepir

bir evin birçok el değiştirmesinde olduğu gibi, art arda değil de aynı anda ve (iii) çok sayıda insanın halka açık bir toplantı ya da törene katılmasında olduğu gibi, dışsal ya da arızi bir biçimde değil de, ondan pay alan şeylerin metafiziksel oluşumuna katkıda bulunacak şekilde paylaşılan ya da pay alınan bir şeyi, genel bir yapıyı anlatmak istemiştir.

Söz konusu tümel tanımından, ilk bakışta, Boethius'un realist bir tümel görüşüne sahip olduğu sonucu çıkarılabilmekle birlikte, onun başkaca açıklamalarından kendisinin daha çok kavramcılığa yöneldiği anlaşılmaktadır. Ona göre tümeller tözler olarak var olamazlar. Onların salt birer düşünce olmaları gerekir. Yani, Boethius tümellerin zihinden bağımsız bir varoluşa sahip olduklarını kabul etmez, ama bu durumun yine de dünyaya ilişkin genel bilgimiz için bir tehlike meydana getirmediğini öne sürer. Tümeller, ona göre, dış gerçeklikte birtakım genel varlıklara karşılık gelmeseler bile, gerçeklikte temellenir, dış gerçekliğe dayanırlar. Aksi takdirde, onların boş olmaları gerekecektir. O, işte bu güçlüğe bir çözüm getirmek, yani gerçekliğe ilişkin genel bilgimizin mümkün olduğunu göstermek için bir soyutlama teorisi geliştirmiştir.

Buna göre, bir türün her üyesi türün diğer üyeleriyle, zihnin, tek tek bütün bireysel üyeler arasındaki farklılıkları bir kenara bırakmak suretiyle algılayabildiği bir benzerlik sergiler. İşte zihinde ele alınan ve doğru tasarlanan bu benzerlik, türü meydana getirir; aynı şekilde cins de zihnin cinsin tür-üyeleri arasındaki benzerliği algılamasının bir sonucu olmak durumundadır. Cinsler ve türler, şu halde duyusal olarak algılanabilir şeylerde, duyusal olarak algılanabilir bir tarzda var olurlar, fakat bir yandan da onların bir varlığa başka şeylerde sahip oldukları değil de, kendilerinde var oldukları, kendinden kaim oldukları düşünülür.

Felsefenin Tesellisi: Boethius, Hıristiyan düşüncesine, mantık yanında felsefeyi de sokmak için çaba sarf etmiştir. Bu fel-

sefe ise sadece teorik değil, fakat bir yaşama bilgeliğini de ihtiva edecek şekilde pratik bir felsefedir. Nitekim o, *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinde, kötülük problemi bağlamında, en yüksek iyi ve insan eylemlerinin nihai hedefi konularını ele alır. Boethius, yüksek memuriyetlerde bulunduktan, uzun yıllar iktidarda kaldıktan sonra, haksız ithamlarla hapse atılıp, büyük bir adaletsizliğe uğradığı inancındadır. Hapiste yazdığı bu kitapta, durumunu, bin yıl önce aynı adaletsizliğe uğramış olan Sokrates'e ve bu arada Platon'la Plotinos'a geri gitmek suretiyle, hikmet olarak kişileştirdiği genç kadınla tartışır. Kendisinden teselli beklediği felsefe, Boethius'un kurgusuna göre, onu belli bir hastalığa tutulmuş ya da bellek kaybından mustarip biri olarak görür. Teşhis konulduktan sonra tedaviye geçilecektir. Buna göre, yüksek mevkilerde bulunduktan sonra hapishanede biçare bir duruma düşmenin yarattığı büyük şok, Boethius'a daha küçük yaşlardan başlayarak felsefeden kazanmış olduğu bilgeliği unutturmuştur. Dolayısıyla, felsefe her şeye rağmen evreni yöneten bir Tanrı'nın var olduğu bilgisine sahip olan, doğanın işleyişinin rasyonel bir düzen içinde gerçekleştiğine, fakat insanlar arası ilişkilerde veya insanların meydana getirdikleri toplumlarda, kötülüğün iyiyi ve iyiliği bastıracak şekilde hâkim olduğuna inanan Boethius'a önce hafif, giderek daha ağırlaşan dozlarda ilaç vermeye başlar. Felsefe ona bir dizi argümanla, kendi kişisel çöküşünün, Boethius'un düşündüğü gibi bir felaket olmadığını, istikrarsızlığın talihin özünde zaten var olduğunu, zenginlik, şan ve şeref gibi yalnızca talihe bağlı bulunan iyilerin gelip geçici olduğunu gösterir.

Felsefenin, Boethius'a verdiği ilaçların nispeten daha ağır dozlu olanları ise meselenin can alıcı özünü, neyin gerçekten iyi olduğunu ortaya koyar. Felsefe ya da hakiki bilgelik, ona, insanların salt talihe bağlı bulunan çok çeşitli iyilerin peşinden koştukları zaman, iyiyi gerçekten de istediklerini, fakat iyinin doğasına ilişkin bilgisizliğin onların insan için olabilecek en önemli konuda yanılmalarına yol açtığını anlatır. Buraya kadar

konuşan, sanki Boethius'u karşısına alıp kendi tarzında sorguya çekmekte olan Sokrates'tir.

Felsefenin bildirdiğine göre, insanların esas ya da en büyük hataları, tüm diğer iyilerin kendisinden çıktığı veya kendisine bağlı bulunduğu biricik iyinin peşine düşmek yerine, bıkıp usanmadan münferit bazı iyilerin ardından koşmalarıdır. Tüm diğer iyilerin kendisinden türediği bu en yüksek iyi, hiç kuşku yok ki Tanrı'dır. Daha doğru bir deyişle, Boethius'un teleolojik etiğinde, en yüksek iyi, doğallıkla mutluluk veya ebedi saadettir; Tanrı kendisinden daha iyi bir şeyin düşünülemeyeceği biricik varlık olduğundan, O mutlak iyi olmalıdır. Öyleyse, herkesin kendisine ulaşmaya çalıştığı, fakat insanların, maddi zenginliğin, şan ve şeref tutkusunun gözlerini kör ettiği büyük bir çoğunluğunun körlük veya bilgisizliğinden dolayı kendisine erişemediği en yüksek iyi Tanrı'nın bizatihi kendisidir. Eylemlerimizin nihai hedefi olan mutluluk, şu halde, en yüksek iyiyi bulan insanın yakaladığı ebedi saadettir.

SKOLASTİK FELSEFE

Hıristiyan Ortaçağ felsefesinin, Patristik dönemden sonraki ikinci ve birinciye kıyasla çok daha önemli olan dönemi, Skolastik dönem ve dolayısıyla Skolastik felsefedir. Skolastisizm "okullu", "okula ait olan" anlamına gelen Latince *"Skolastikus"* (Grekçe *"skholastikos"*) sözcüğünden gelir. Bu açıdan bakıldığında, Skolastik felsefenin Ortaçağ Batı düşüncesinde 10. yüzyıldan itibaren üniversitelerde veya manastırlarda okullular tarafından okutulan felsefeyi ve benimsenen felsefi yöntemi tanımladığı söylenebilir. Başka bir deyişle, skolastisizm ya da Skolastik felsefe, hem içerik ya da öz yönünden, hem de formel açıdan tanımlanabilir. Skolastizm birinci boyutuyla ele alındığında, o, özde Hıristiyan teolojisinin metodolojik ve felsefi açıdan, rasyonel ve tutarlı bir bütün olarak ortaya konmasını amaçlayan bir

hareket olarak ortaya çıkar. Formel yönden ise Skolastik felsefe, her şeyden önce okullarda okutulan, aktarılan ve tartışılan felsefeyi tanımlar. Bu tanım, Skolastik felsefeyi her şey bir yana, en azından kurumsal bakımdan ve yöntem itibariyle olabildiğince iyi bir biçimde karakterize eder. Buna göre Skolastik felsefe, birtakım dini eğitim kurumlarında belli bir geleneğin bir parçası olarak yaratılmış olan felsefedir. Eğitimin ve felsefenin organları ya da araçları olarak görülen bu kurumlar ise 1000 yılına kadar manastır, 1000-1150 arasında katedral okulu ve 1150 yılından itibaren de önce İtalya, sonra da Fransa'da, üniversite olmuştur. Skolastik felsefe baştan sona kurumsal bir yapı içinde gelişmiş, manastır ve katedral benzeri dini kurumlarla üniversiteler, bu felsefenin disiplinli ve olabildiğine teknik bir tarzda gelişmesine yol açmıştır.

Skolastik felsefe deyimi ikinci olarak, söz konusu kurumsal felsefenin yöntemini tanımlar. Bu yöntem ise felsefi ve de teolojik hakikatlerin diyalektik yoluyla keşfedilmesi ve açımlanmasından oluşur. Hazırlık döneminde Boethius'un talimatları, olgunluk döneminde Aristoteles mantığı, çözülme döneminde ise yeni bir Aristoteles yorumuna dayanan bir eleştiriyle belirlenen söz konusu diyalektik, soru, argüman ve tartışma ve nihayet sonuç gibi üç evreden oluşur.

Skolastik felsefede din ile felsefe, vahiy ile akıl arasında çok daha yakın bir ilişki söz konusu olmuştur. Buna göre ilk başta dine rakip, hatta vahyin düşmanı bir şey olarak, sonradan da vahye dayalı hakikati anlamanın bir yolu, söz konusu teolojik hakikatin kapsamını genişletmenin bir aracı olarak görülmüş olan felsefe, Skolastik dönemle birlikte, aklın kendine ait konuları olan bir disiplini olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. O, bundan dolayı, Patristik felsefeden çok daha belirgin olarak Hıristiyanlığı anlamaya çalışan bir felsefe olarak gelişmiştir.

Bu felsefenin, İlkçağ felsefesi mirasından tamamen Aristoteles felsefesine dayandığı kabul edilir. Nitekim Patristik felsefenin Platon'u vaftiz ettiği yerde, Skolastik felsefenin Aristoteles

felsefesini Hıristiyanlaştırdığı söylenebilir. Skolastik felsefeye Aristoteles'i kazandıran şey ise, 12. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen oldukça geniş kapsamlı tercüme etkinliği olmuştur. Daha genel olarak söylendiğinde, Augustinus'tan sonra bir şekilde ağır bir duraklama dönemi, hatta gerçek bir "Karanlık Çağ" içine giren Hıristiyan felsefesi, İslam felsefesinden yapılan çeviriler aracılığıyla hareket ve ivme kazanmış, özellikle de Aristoteles'in felsefesini Latinceye kazandırmak suretiyle, Aquinalı Thomas'da doruk noktasına ulaşacak yüksek bir gelişme düzeyi sergilemiştir. Bu çerçeve içinde, Aristoteles'in Hıristiyan düşüncesine etkisinin Batı'nın manevi ve entelektüel hayatını tümden değiştirmek şeklinde tezahür ettiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Bununla birlikte Aristoteles'in Hıristiyanlar tarafından alımlanması pek kolay olmamıştır. Bunun da en önemli nedeni, Aristoteles düşüncesinin Hıristiyan inancına aykırı üç ana unsur ihtiva etmesidir. Gerçekten de evrenin bir başı ve sonu olmadığına, dolayısıyla ezeli olduğuna inanan Aristoteles, yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı inancından yoksundu. İkinci olarak onun Tanrı'sı dünyevi işlere hiçbir şekilde karışmayan bir Tanrı'ydı. Ve nihayet, Aristoteles kişisel bir kurtuluş imkânını yadsımış bir filozoftu. Aristoteles'in felsefesinin aklı, Hıristiyan düşüncesinin ise önemli ölçüde imanı temsil ettiği dikkate alınacak olunursa, Skolastik felsefenin en önemli probleminin iman ile aklı bağdaştırma, Hıristiyan inancıyla Aristoteles felsefesinin bir sentezini yapma problemi olduğu söylenebilir. Bu sentezi büyük bir başarıyla gerçekleştiren filozof Aquinalı Thomas olmuştur. Ondan önceki filozoflar ise bu senteze giden yolu açmışlardır.

Aziz Anselmus

Aziz Anselmus (1033-1109), Skolastik felsefenin, Patristik felsefenin büyük düşünürü Aziz Augustinus'un adıyla, "ikinci Augustinus" diye anılan ilk önemli filozofudur. Fakat Anselmus yalnızca Ortaçağ felsefesinin değil, fakat bütün bir felsefe tarihinin, adı çok sıklıkla anılan, önemli düşünürlerinin başın-

da gelir. Anselmus'a bu yaygın şöhreti kazandıran şey ise, hiç kuşku yok ki onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ünlü "ontolojik argümanı" bulan kişi olmasıdır. *A priori* bir argüman olan ontolojik delilinden de kolaylıkla çıkartılacağı üzere, çağının anti-entelektüalizmine büyük bir güçle karşı çıkan Anselmus, ikinci olarak Hıristiyan imanına ilişkin rasyonel bir analizin şüpheye ve dini kuşkuculuğa yol açmak bir yana, imanı anlamak bakımından yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ödev olduğunu öne sürdüğü için önem taşır.

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri: Aziz Anselmus, önce iman ile aklı birbirleriyle asla karıştırılmamaları ve her birinin fonksiyonları ayrı olduğu için, birbirlerinin yerine hiçbir şekilde ikame edilmemeleri gereken iki ayrı alan olarak öne sürer. Bundan sonra da akıl karşısında inanç ya da imana, felsefe karşısında da otoriteye öncelik verir. Çünkü Anselmus'a göre, insanın en yüksek hakikati bilebilmesi, bütün hakikatlerin kaynağı olan en üstün ve en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için, onun araştırmasına imanla başlaması gerekir. Başka bir deyişle, imanın öğrettiği şeyin nedenini sormazdan önce, inanmak zorunluluğu bulunmaktadır. Buna göre, o kendisine iman edilen şeyleri, onların doğruluğunu ya da inanılırlığını aklın sınaması yoluyla tespit etme anlamında, kanıtlamaya çalışıyor değildir. O, var olan inançlarını bir veri kabul edip temele alarak, onları akıl aracılığıyla açımlamaya çalışmakta, vahyedilen hakikatin anlamını, içerimlerini, doğruluğu ve makuliyetini gözler önüne serme amacı gütmektedir. Nitekim o bu tavrını, "İnanmak için, anlamaya çalışıyorum" deyişinin ve tavrının tam karşısında yer alan, ünlü *credo ut intelligam* [anlamak için, inanıyorum] deyişiyle anlatmak istemiştir.

Ona göre, insanın elinde iki bilgi kaynağı vardır: Akıl ve iman. Aziz Anselmus, diyalektikçilere karşı, önce sağlam bir şekilde imana ulaşmak gerektiğini söyler ve dolayısıyla da, kutsal metinlerin diyalektiğe tabi tutulmasına itiraz eder. İman, insan için

başlangıç noktasıdır. Anlayabilme yeteneği ve aklının yorumlayabildiği hakikat, insana vahiy tarafından verilmiştir; inanmak için anlamaya gayret etmeyiz, anlayabilmek için inanırız. Kısacası, akıl veya idrak imanı gerektirir. Demek ki tamamlayıcılık olarak bilinen yaklaşımı benimsemiş olan Anselmus'a göre, insan önce inanmalı, iman etmeli, kendisini Tanrı'ya teslim etmeli; sonra da bilgi yolunda, Tanrı'nın tuttuğu ışık altında, ilerlemeye çalışmalıdır. Yani o, imanla akıl arasında öncelik ilişkisinin doğru kurulması gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre, bir insanda önce akıl ve anlama çabası geldiğinde, bu, o kişinin imanı olmadığı anlamına gelir; insanın anlama çabası vermesi, anlamaya çalışması, onun inanmamasından kaynaklanır. Buna karşın, önce iman gelirse, akıl onu zorunlulukla tamamlar; yani, insan inandığı sürece, zorunlulukla anlamaya, öğrenmeye çalışır, çünkü inanmayanlar hiçbir amaca ulaşamazken, yalnızca inananlar anlayabilirler.

Ontolojik Argüman: Birkaç Tanrı delili olan Anselmus'un en meşhur argümanı, ünlü ontolojik argümandır. Bu argüman bütünüyle *a priori* ve rasyonel bir argümandır. Argümanın hareket noktası, "yetkin varlık" olarak Tanrı kavramı ya da idesidir. Anselmus argümanında, "Tanrı" ile kastettiğimiz şeyin ne olduğunu sorar. Tanrı, ona göre, kendisinden daha büyük ya da yetkini düşünülemeyen varlıktır. Anselmus'a göre, insanda böyle bir yetkin varlık fikri ya da idesi vardır. Hatta bu fikir, Tanrı'nın var olmadığını söyleyen bir budalada dahi bulunur. O, daha sonra onun yalnızca zihnimizde olan bir kavram mı olduğunu sorar. Acaba Tanrı bir ide ya da kavram olarak zihnimizde olmasının yanı sıra, zihnimizin dışında bir dış gerçekliğe de tekabül etmez mi? Birinci şıkkın geçerli olduğunu, Tanrı'nın yalnızca zihnimizde, bir ide ya da kavram olarak var olduğunu kabul edelim. Bu durumda, ona göre, tam bir çıkmaza düşeriz, çünkü hem ideal hem de reel olarak, yani hem zihinde hem de zihnin dışında var olan bir şey, yalnızca zihinde, bir kavram olarak var olandan

kesinlikle daha yetkin olacaktır. Oysa Tanrı, "kendisinden daha yetkini [büyüğü] düşünülemeyen varlık" olarak tanımlanmıştır. Burada, Tanrı'ya zihinden bağımsız, zihin dışında bir varlık izafe etmezsek, bu tanıma kesinlikle ters düşeriz, yani mantıksal bir çelişki içinde kalırız. Bundan dolayı, "Tanrı hem zihinde bir kavram olarak ve hem de zihin dışında vardır" demek zorundayız.

Tarziye Teorisi: Tümeller söz konusu olduğunda, realist bir bakış açısı benimseyen Anselmus'a göre, tümeller gerçek olup, zihinden bağımsız bir varoluşa sahiptirler; bir sınıf meydana getiren tikeller, somut nesneler ise somut bir birlik oluştururlar. Tümellerle ilgili bu görüş, Anselmus'a doğallıkla Kutsal Üçleme öğretisini felsefi bir temel üzerinde ifade etme imkânı vermiştir. Aynı şekilde ünlü Tarziye teorisi ya da Anselmus'un cisimleşme dogmasını, yani Tanrı'nın İsa kılığında cisimleşerek insan bedenine bürünmesini akıl yoluyla açıklama çabası da, onun Hıristiyan inancını felsefeyle temellendirme çabasının başka bir örneğini meydana getirir. Tanrı ile insanı bu ilişkinin iki tarafı olarak kavramsallaştıran teoriye göre, cisimleşmenin zorunluluğu, kurtarmanın zorunluluğundan doğar. Onun gözünde, insanın ilk günah olarak bildiğimiz suçu, Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suçtur. Tanrı bu suçu, iyiliğine rağmen, şeref ve adaletinden fedakârlık etmeden bağışlayamaz.

Öte yandan, hakaret gören şerefinin intikamını, Tanrı insanlardan alamaz, çünkü günah sonsuz büyük bir günah olduğundan sonsuz büyük bir karşılık ister. Yani ya insanlığı yok etmek ya da ona cehennemin sonsuz azaplarını yüklemek gerekecektir. Ancak her iki durumda da, yaratmanın amacı olan, yaratıkların mutluluğu elde edilmemiş olacak ve yaratanın şerefi tehlikeye düşecektir. Tanrı için, şerefine zarar getirmeden bundan kurtulmanın tek bir yolu vardır: Tanrı insanın yerine bu kefareti ödeyecek, yani insanı insan olmak suretiyle kurtaracaktır. Tanrı, böylelikle İsa'da insan olmuş ve İsa, insanın yerine azap çekmiştir.

Petrus Abelardus

Abelardus (1079-1142) erken Skolastiğin, Aziz Anselmus'un inanç akıl ilişkisi bağlamında gerçekleştirmiş olduğu, Yüksek Skolastiği adeta haber veren ilk sentezini bu kez tümeller konusunda hayata geçiren ve böylelikle de 13. yüzyılın büyük sentezine giden yolda önemli açılımlar sağlamış olan Ortaçağ Hıristiyan düşünürüdür. O, kavramcılığıyla sadece büyük sentezin önünü açmış olduğu için değil, fakat dikkatleri bu dünyaya çekme yolunda önemli bir adım atarak Ockhamlı William'a çıkacak yoldaki engelleri ortadan kaldırmış olduğu için de, Ortaçağ düşüncesinin en kritik eşiğini meydana getiren kişidir. Tümeller konusunda kendisine intikal eden Porphyros ve Boethius metinlerini satır satır ve sözcük sözcük analiz etmek suretiyle Skolastik yöntemin bir prototipini veren Abelardus'un önemi, ikinci olarak, onun Hıristiyan dogmalarını açıklamada mantıksal teknikleri kullanma yönündeki en etkili teşebbüslerden birinin sahibi olmasından kaynaklanır. O, üçüncü olarak Hıristiyan Ortaçağının etik anlayışında, 14. yüzyılın iradeciliğini önceleyen niyet etiğiyle önem taşır.

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri: Anselmus'un başlattığı "anlamaya çalışan iman" geleneği içinde yer alan Abelardus, güçlü diyalektikçi veya mantıkçı kimliğiyle bu geleneğin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Buna göre, o da inancın dogmalarını, Kilisenin otoritesini apaçık bir veri olarak ve tartışmasız bir biçimde kabul eder. Yani, Hıristiyan öğretiye bütün kalbiyle bağlanan Abelardus, modern anlamda bir rasyonalist değildir. Hatta o, bir filozof olmayı bile reddeder. Şu halde, onun için de Hıristiyan inancı temeldir ve vahiy önce gelir.

Aklı vahyedilen hakikati açımlamak ve hatta doğrulamak için kullanmak isteyen Abelardus aynı gelenek içinde yer alan Anselmus'tan, imandan sonra gelen diskursif düşünceyi tamamlayıcı bir unsur olarak sezgiye veya entelektüel görüye sahip olmamak ve çok daha güçlü bir mantıkçı ya da diyalektikçi olmak

bakımından farklılık gösterir. Onda vahyedilen hakikat ya da geleneksel dogmalar, bu yüzden diyalektiğin ya da aklın ölçülerine daha uygun düşen bir ifade kazanmaya başlar. Ona göre, sözcüklerin, terimlerin ve yöntemlerin hakikati tam bir sadakatle ifade etmeleri özelliğinin bir sonucu olarak, spekülasyonların usta diyalektikçiler tarafından kullanılan sözcük ve terimlere uygun olmaları gerekir. Dini hakikatlerin teolojik ifadesinin işte bu yüzden diyalektiğe uyması gerekir; vahyolunan hakikatin anlaşılır kılınması veya imanın gizleriyle ilgili bir açıklama ancak bu sayede mümkün olabilir.

İnancın doğruları veya imanın dogmaları Abelardus için, şu halde, sonsuz derinlikteki kuyular, nurlarla dolu doğaüstü hakikatin kelamdaki yansımaları değildir. Bu dogmalar daha ziyade, Hıristiyan düşünüre, onun aklını ve dolayısıyla, başka hiçbir yasayı değil de, mantık ve gramerin yasalarını kullanarak anlaşılır hale getirmesi için, aktarılmış önermeler veya gönderilmiş olgulardır. O işte bu amaçla, Hıristiyan dogmalarını anlaşılır hale getirmek, kutsal metinlerden doğan problemlere rasyonel bir çözüm sağlamak üzere, bu metinlerde geçen önermeler ve argümanlar üzerinde yoğun çalışmalar yapmıştır.

Etiği: Abelardus düşüncesinin öne çıkan bir başka boyutu da ahlak felsefesidir. Onun etik anlayışı doğallıkla teolojik olarak temellenen bir etik görüşüdür. Bununla birlikte, Abelardus'un etiği, Ortaçağın diğer etik teorilerinden önemli bir farklılık gösterir. Pek çok görüşün ahlaki eylemin iyiliğini sadece Tanrı tarafından konulmuş yasaya veya ilahi emirlere uygunluğuna bağladığı yerde, Abelardus ahlaki iyiliği failin niyetine ve iradesine bağlar. Gerçekten de onun etik görüşünde niyet her şeydir. Niyet, ona göre, en kötü eylemleri bile bağışlatabilirken, gerçekte en masum, en kolay eylemleri ahlaki bir kötülük, hatta bir günah haline getirebilir. Örneğin oburluk veya abartılı giyim kuşam kendi içlerinde bağışlanabilir olan kusurlardır, zira insan bu hatalara ahlaki sonuçlarının hiç farkında olmadan düşebilir. Fakat

insan bilerek ihtiyacı olandan fazlasını yer veya gösteriş yapmak adına mübalağalı giyinirse, bu ahlaken yanlış olmakla kalmaz, bütünüyle günah olur.

Niyetin özünde bulunduğu ahlaklılığa ilgisiz olan şey, Abelardus'a göre, sadece sonuçlar değildir; etik alanının eylem alanıyla asla örtüşmediğini savunan Abelardus için, sonuçları doğuran eylemler de doğal olarak ahlaklılığa ilgisiz olmak durumundadır. Ona göre, haz bile ahlaklılığa yabancı olmak durumundadır. Hatta Abelardus arzuları bile mahkûm etmez. İnsanların günah işleyip işlememeleri kötülük ya da olumsuzluklara, dünyevi istek ve arzulara karşı verilecek mücadelenin sonucuyla ilgili bir konu olmak durumundadır.

Abelardus'a göre, aslında arzular ve ete duyulan şehevi istek ahlaklılık mücadelesinin zemini veya malzemesini meydana getirir. Kişi kendisini bu istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Bir insanın bu soruya vereceği cevap, onun ahlaklı olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüttür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu olumladığı zaman ortaya çıkar. Ahlaklılık dediğimiz şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz bu mücadeleden başka bir şey değildir. Şehevi arzular üzerinde kazanılacak mutlak hâkimiyet, ona göre, insan varlıklarının kazanabilecekleri en büyük zaferdir.

Abelardus, ahlaklılığın nihai amacını, gerçek iyiyi önce mutluluk olarak tanımlar. Sonra da mutluluk tanımında, sahip bulunduğu Hıristiyan dünya görüşüne uygun olarak bir tadilat yapar ve onu ebedi saadet diye ifade etmeye başlar. Söz konusu ebedi saadete ise erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini öne sürer. İnsan, ona göre, erdem aracılığıyla en yüce iyiye, sonsuz mutluluğa, ebedi saadete ulaşır; kusurlara boyun eğmekle de günah işler ve sürekli bir cezalandırılmaya maruz kalır: Peki ya erdem, erdemli yaşayış nedir? Abelardus erdemi iki bakımdan, yani hem insan ruhunun iyi yönelim ya da meziyetleri, insanın

manevi yapısının iyi yanları olarak ve hem de insana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak; yani ahlaklılığın hem önkoşulu ve hem de temel yolu olarak ele alır. İlk sırada gelen erdem, bütün erdemlerin bir değişiklikle kendisinden çıktığı basiret erdemidir. Sonra gelen erdem ise ahlaki failin başka birey ve nesnelerle, kutsal olan ve olmayan kişilerle olan bağını belirleyen bir erdem olarak, her şeye ve herkese layık olduğu yeri ve değeri verme anlamında olarak adalettir. O kendi içinde saygı, yardımseverlik, hakseverlik ve cezalandırma diye dörde ayrılan temel erdem olarak adaletin, cesaret ve sabırdan oluşan güç ve ölçülülükle tamamlandığını öne sürer.

Aquinalı Thomas

Aquinalı Thomas (1225-1274) düşünce tarihinin tanıdığı en büyük kafalardan biridir. Platon ve Aristoteles Yunan felsefesi için neyse, Thomas da Ortaçağ düşüncesi için odur. Senteziyle, felsefenin Ortaçağda ulaştığı en yüksek düzeyi ifade eden Aquinalı, her şeyden önce Kilisenin veya Kilise Babalarının öğretisindeki kimi çelişik unsurları ortadan kaldırmak ve Hıristiyan inancını sistemleştirmek işiyle meşgul olmuştur. Lakin Aziz Thomas'ın yapmış olduğu her şey, o sadece bir teolog olmadığı, yaşadığı çağın problemleri de yalnızca teolojik problemlerden ibaret bulunmadığı için, bununla sınırlı değildir. Thomas, aynı zamanda dini motiflerle akli motifleri harmanlayan büyük bir filozoftur. Onun içinde yaşadığı ve Hıristiyanlığın hâkim olduğu dünya, bir süreden beri Hıristiyan teolojisinin öte dünyacı şemasının tatmin edici olmaktan çıkıp önemli ölçüde yetersiz hale gelmeye başladığı, hızlı değişen bir çağdı. Yeni sanat formları, üniversitelerin doğuşu, doğa bilimine dönük ilginin ilk kez olarak zuhuru, İslam dünyasından yapılan çevirilerin ardından klasik dünyaya yönelik bakışın gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaç, var olan teolojik şemayı zorlamaya başlayınca, Thomas Hıristiyan dünya görüşünü yeni ilgi ve bilgilerle zenginleştirme ve geliştirme ihtiyacı içinde oldu. O, teolojiyle felsefenin, iman ile aklın, Hıristiyan

dünya görüşüyle klasik dünya görüşünün çağının ihtiyaçlarına uygun düşen yeni ve sağlam bir sentezini yapmaya soyundu. Ona bu sentezinde en büyük yardımı da hiç kuşku yok ki Aristoteles ve felsefesi sağladı.

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri: Aquinalı Thomas, öncelikle genel rasyonalizminin bir parçası olarak, dini hakikatlerden pek çoğunun ancak iman temeli üzerinde kabul edilirken, akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilecek hakikatler de bulunduğunu öne sürmüştü. Fakat o, tüm rasyonalizmine rağmen, iman karşısında aklı, teoloji karşısında da felsefeyi ön plana çıkartmadı. Tam tersine, vahyi temel aldı. Thomas öte yandan vahiy yoluyla bilinen hakikatlerin, kendilerinden hareketle rasyonel kanıtlama temeli üzerinde başka doğruların ispatlanacağı ilk ilkeler oldukları inancında olmuştur. Bu ilk ilkelerin kanıtlanamamaları olgusu, onların başlangıç noktaları olarak kullanılmalarına karşı aşılmaz bir engel oluşturacak ciddi bir itiraz değildir, çünkü hiçbir bilim kendi ilk ilkelerini, onların apaçık doğrular olduklarını kabul ettiği için, kanıtlamaz. Bu durum felsefe bilimleri ve teoloji için de geçerlidir.

Vahyin hakikatleri, ona göre, Hıristiyan felsefesinin teoremlerinin kendilerinden çıkarsandığı ilk ilkeleri sağlamanın dışında, bir de böyle bir felsefenin doğrultusunu belirleyip, gelişme imkânlarını güçlendirir. Başka bir deyişle, vahyin sağladığı hakikatlere ilişkin bilgi Hıristiyan felsefesine, kendileri olmadan asla kanıtlanamayacak olan birtakım hakikatleri ispatlama imkânı verir. Önce teolojiyle felsefe arasında bir ayrım yapan Aquinalı Thomas, bu ayrım çerçevesi içinde, felsefenin aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana, teolojinin ise otoriteye dayanan hakikatlerin sahasına tekabül ettiğini söyler. İlk ilkelerin yardım görmeyen aklın doğal ışığıyla apaçık doğrular diye kabul edildiği yer felsefenin alanını meydana getirirken, ilk ilkelerin vahye dayandığı, dini otorite temeli üzerinde doğru kabul edildiği alan vahye dayalı teolojiyi meydana getirir.

Bu noktada kalmayan Thomas, ikinci olarak iman ile akıl, Hıristiyan vahyine dayalı iman ile felsefi akıl yürütme arasında hiçbir çatışma olmadığını ileri sürer. Buna göre, insanın salt akıl yoluyla Tanrı'yı bilemeyeceğini kabul eden Thomas, akıl ve imanın beraberliği sayesinde doğal teolojik hakikate erişilebileceğini ileri sürer. Sözgelimi Tanrı'nın var olduğu önermesi, hem imana hem de akla dayanılarak bulunabilecek bir hakikati ifade eder. Teoloji ya da ilahiyat, her daim Tanrı'ya iman ile başlayıp O'ndan gelen vahye dayanır. Akıl ise duyu deneyimi ile başlayıp adım adım Tanrı'ya doğru ilerler. Her ne kadar iman ile akıl farklı yöntemler kullansalar da, birbirleriyle çelişmek yerine birbirlerini tamamlar. Bunu gözler önüne sermek için, Aquinalı Thomas Tanrı'nın varoluşunu akıl yoluyla kanıtlama yoluna gitmiştir.

Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Argümanlar. Onun meşhur Tanrı argümanları beş tanedir. Bunlardan birincisi kozmolojik argümandır. O, argümanda bizim bazı şeylerin hareket halinde olduğunu, duyu-deneyimi temeli üzerinde, tam bir kesinlikle bildiğimizi söyler. Öte yandan bir şey, ancak kendisi üzerinde eylemde bulunulduğu, potansiyel güçleri başka bir şey tarafından aktüel hale getirildiği zaman, hareket edebilir. Thomas'a göre, hiçbir şey kendi kendisini hareket ettiremez, çünkü bu durum, o şeyin aynı anda, aynı bakımdan hem potansiyel ve hem de aktüel olmasını gerektirir. Örneğin, bir nesne kendi kendisini ısıtamaz ya da sıcak yapamaz, çünkü böyle bir durum, onun aynı anda hem sıcak olmasını ve hem de olmamasını gerektirir. Bu yüzden hareket eden her varlığın başka bir varlık tarafından hareket ettirilmesi gerekir. İşte bu durum, Tanrı'nın varoluşunu gerekli kılar. Zira gözlemlenen bir hareket, son tahlilde sadece kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin, yani Tanrı'nın varoluşuyla açıklanabilir.

Aquinalı Thomas'ın ikinci kanıtı da kozmolojik delilin başka bir versiyonundan meydana gelir. O, burada Tanrı'nın varoluşu-

nu, şeylerin fail nedenleri olduğu ve fail bir nedenin sonucundan önce gelme zorunluluğu bulunmasından dolayı, hiçbir eylem ya da sonucun kendi kendisinin nedeni olamayacağı gözlemine dayandırır. Ona göre, fail nedenler zincirinde bir ilk neden olmalıdır. Bu ilk neden olmadığı takdirde, zincirdeki ilk adıma ve daha sonraki adımlara neden olacak bir başlangıç noktası olmaz. Bu olmadığında, nihai sonuçtan, yani dünyamızın bugünkü halinden söz etmek mümkün olamaz. Öyleyse, doğanın bugünkü hali ve sonuçlar dizisi, ilk neden olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlar.

Aquinalı'nın İslam felsefesinden ilham alan üçüncü kanıtı ise yine "kozmolojik delil"in başka bir versiyonu olup, "imkân kanıtı" diye bilinir. Thomas burada doğadaki varlıkların, nesnelerin var olmaları kadar, var olmamaları da mümkün olan varlıklar olduğu gözleminden yola çıkar. Doğal varlıklar olumsal varlıklardır, çünkü onlar her zaman var olmazlar; yaratılmışlardır ve yok olup giderler. O, söz konusu mümkün varlıkların dışında, bir de zorunlu varlığın olması gerektiğini ileri sürer. Zorunlu varlık, var olmaması mümkün olmayan varlıktır ve bu Zorunlu Varlık da Aquinalı Thomas'a göre, Tanrı'dır.

Aquinalı Thomas'ın "varlık derecelerinden hareket eden argüman" olarak bilinen dördüncü argümanı, var olan şeyler arasında bir derecelenme bulunduğu olgusundan yola çıkar. Buna göre, bazı şeyler diğerlerinden daha iyidir, daha güzel, daha doğrudur vs. Fakat şeyleri belli bir özelliği sergileyip sergilememelerine göre derecelendirebilmek için, öncelikle elimizde bir standartın olması gerekir. Bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi olduklarını söyleyebilmek için, mutlak bir ölçütün, bir en iyinin var olma zorunluluğu bulunmaktadır. Buna göre, iyi olan her şey en iyinin sonucudur, zira en iyi, başka iyi şeylerin iyiliklerinin temelini meydan getirir. Demek ki, şeylerin varoluşlarının, iyiliklerinin ve başkaca yetkinliklerinin nedeni olan bir en iyi olarak Tanrı vardır.

Aquinalı Thomas'ın beşinci argümanı ise "Düzen ve amaç kanıtı" olarak bilinen teleolojik delilin özel bir hali ya da versi-

yonudur. Bu Tanrı delili de, tıpkı daha öncekiler gibi, ampirik bir argümandan meydana gelmekte olup, fiziki dünya ile ilgili bir gözleme dayanır. Nitekim Thomas bu argümanda, dünyadaki her şeyin amaçlı bir biçimde eylemde bulunduğu veya hareket ettiği ve evrende mutlak bir düzenin bulunduğu gözleminden yola çıkar. Düzen bir düzen vericiyi gerektirir. Bu yüzden evrendeki düzenin, en yüksek derecede akıllı bir varlığın, bilgisi mutlak olan bir varlık olarak Tanrı'nın eseri olması gerekir.

Tanrı'nın Sıfatları: Aziz Thomas Tanrı'nın varoluşunu kanıtladıktan sonra, O'nun doğasını açıklamaya, temel sıfatlarını sıralamaya geçer. Tanrı'nın sıfatlarının dolayımsız olarak bilinemeyeceğini ileri süren filozof, burada analoji yolunu kullanır. Onda Tanrı'nın dört temel sıfatı "Beş yol"dan, yani O'nun varoluşuyla ilgili kanıtlardan, özellikle de kozmolojik argümanlardan zorunlulukla çıkar. Buna göre, Tanrı her şeyden önce cisimsel olmayan bir varlıktır, çünkü cisimler hareket ettirilmedikleri sürece hareket edemezler ve Tanrı, ilk delile göre, hareket ettirilen değil, fakat hareket ettiren varlıktır, hatta ilk Hareket Ettiricidir. İkinci olarak Tanrı, cisimsel olmadığına ve cisim olanlar bir madde ve bir formdan mürekkep olduklarına göre, maddi bir varlık da değildir. Tanrı, dördüncü yola göre, iyi ve daha az iyi şeylerin iyilik derecelerine kendisiyle karar verdiğimiz bir iyilik standardı olduğu için, mutlak olarak iyi olan varlıktır. O ayrıca, bileşik bir varlık değildir; çünkü bileşikler parçalarından sonra gelirler, oysa kozmolojik kanıt Tanrı'nın ilk neden ve dolayısıyla ilk varlık olduğunu kanıtlamaktadır.

Beş yolun zorunlu sonucu olan yukarıdaki sıfatlardan çıkan başka bir sonuç, bileşik olmayan Tanrı'nın zorunlulukla basit olduğunu bildirir. Tanrı, yine bileşik olmamanın bir sonucu olarak, özüyle varoluşu birbirinden ayrılamayan varlıktır. Özüyle özdeş olan Tanrı, aynı zamanda yetkin varlık olmak durumundadır. Çünkü Tanrı'nın özüyle özdeş olması O'nun bütünüyle aktüel olduğu; buna karşın varoluşunun da özünden ayrılama-

ması, O'nun varoluşunu kendisine borçlu olduğu bir dış kaynak ya da nedenin bulunmadığı anlamına gelir. Tanrı bütünüyle gerçekleşmiş, varoluşunu özünden alan yetkin varlıktır. Tanrı yine eksiksiz bir bilgiye sahip olup, tümelleri olduğu kadar tikelleri de bilir. Öte yandan, O, tek tek varlıkları ve insanları bilmekle kalmaz, fakat onları gözetir. Tanrı yine mutlak kudrete sahip olan varlıktır; O'nun gücü her şeye yeter. Tanrı nihayet, var olan her şeyi hiçten yaratmış olan yaratıcı varlık olup onun inayeti var olanlar üzerinden hiç eksik olmaz.

İnsan Anlayışı: Aquinalı Thomas, sonrasında, yani doğal dünyayı, bilgiyi ve insanı açıklarken, çok büyük ölçüde Aristoteles'i takip eder. Örneğin var olanların Tanrı'dan başlayarak bir hiyerarşik düzen içinde sıralandıklarını, doğal dünyadaki bütün varlıkların bileşik olup bir form ile bir maddeden meydana geldiklerini söyler. Bu durum, insan için de geçerlidir. Başka bir deyişle, o, ruhun bir bedende yuvalanan bağımsız bir töz olmasını kabul etmeyip ruhtan, tıpkı Aristoteles gibi, bedenin "formu" diye söz eder. O, bir yandan da ruhun varoluşu için bedene bağlı olmadığını, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürdüğünü öne sürer. Aquinalı Thomas'ın ruh görüşü, şu halde Aristotelesçi psikolojinin Hıristiyan teolojisinin taleplerine uygun hale getirilmesinden oluşur.

Ruhu, Thomas, bitkisel, duyusal ve akli ruh olarak üç farklı düzeyde ele alır. Onda da bitki ve hayvan doğalarını aşan ve insanı meleklerle birlikte, manevi tözler alanına dahil eden ruh türü, akli ruhtur. Akli ruh, iki farklı güç ya da yetiyle karakterize olur: Dünyayı ya da nesneleri bilen yeti olarak teorik akıl ve nesneler karşısında belli davranışlar sergileyen yeti olarak irade. Bu iki yetinin birbirinden ayrı, fakat birbirine karşılıklı olarak bağımlı olduğunu öne süren Aquinalı Thomas'a göre, istediğimiz şey bildiğimiz şeyi, bildiğimiz şey de istediğimiz şeyi belirler.

Kötülük Problemi: Thomas, Tanrı'yı gücü her şeye yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlık, insanı da bir akıl ve irade varlığı olarak tanımladıktan sonra, Ortaçağ düşünürünü en fazla meşgul eden problemlerden biri olarak kötülük problemini ele alır. Bu çerçeve içinde, "Tanrı, her şeyi bilen, kadiri mutlak ve iyi bir varlık ise, bu dünyada nasıl olup da kötülük olabilir?" sorusunu sorar. Ona göre, Tanrı, bu dünyayı sonsuz aşkını iletmek, sınırsız muhabbetini göstermek için yaratmıştır. Dolayısıyla, dünyadaki kötülüğün sorumlusu Tanrı olamaz. Bu yüzden o da kötülüğün kendi içinde bir güç olmadığını, pozitif bir varlığa sahip bulunmadığını, fakat iyiliğin yoksunluğu olduğunu ileri sürer. Thomas, bunun dışında Augustinus'a benzer şekilde, kötülüğün insanın özgür iradesinin sonucu olduğunu iddia eder. Bununla birlikte o, Augustinus'tan bir konuda ayrılır; yani, insanın iyi olanı bildiği zaman bile kötülüğü seçebilmesini kabul etmez. Gerçekten de hiç kimsenin bilerek ve isteyerek kötülüğü seçmediğini ileri süren Thomas, sözgelimi zina eden bir kimsenin zinaya kendisine haz verdiği için yöneldiğini ileri sürer. Lakin böyle bir haz, aslında iyiliğin yoksunluğu ve dolayısıyla kötülükle eşanlamlıdır. Thomas'a göre, Tanrı insanlara, sınırsız aşk ve muhabbetinin bir parçası olarak, iyi ve kötüyü seçme hürriyeti vermiştir. İnsan sadece iyiyi seçecek olsaydı, özgür olamazdı. O, bu yüzden kötülüğün varlığını insan iradesinin bilgiyi aşan yapısıyla ve özgürlüğüyle meşrulaştırır.

Etik Anlayışı: Etiğinde de Aristoteles'in ahlak felsefesinin izini sürmeye devam eden Aquinalı, bir yandan da onun etiğine doğaüstü bir boyut ekler. Başka bir deyişle, Aristoteles'in doğal dünyanın sınırları içinde dünyevi mutluluğa erişeceğini söylediği doğal insanına doğaüstü bir boyut eklerken, ahlaki hayatın hedefinin ebedi saadet veya ahiret mutluluğu olduğunu söyler. O, Aristoteles'in fikri erdemleriyle karakter erdemlerine birtakım dini erdemler ekler.

Gerçekten de nihai ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluğun, bu dünyada bulunmayıp sadece Tanrı'da bulunabileceğini savunan Thomas'a göre, insan ebedi saadete, aşk ve bilgi yoluyla, varlığının kaynağına bozulmamış ve kirlenmemiş olarak döndüğü takdirde erişebilir. Başka bir deyişle o, insanın bu nihai hedefe, Tanrı tarafından konmuş olan yasaya uygun olarak eylemde bulunmanın ifadesi olan birtakım erdemler geliştirerek varabileceğini söyler. Onun bu dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemlerden sırasıyla hikmet benzeri fikri erdemler ile ölçülülük, cömertlik ve adalet benzeri ahlaki erdemlerden söz etmesinin nedeni budur. Bunlardan fikri erdemlerin insan aklını özüne uygun bir işleyişe kavuşturduğu yerde, ahlaki erdemler pratik aklın ruhun hayvani düzeyi üzerinde egemenlik tesis etmesinin sonucu olan erdemlerdir. Bu erdemler, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, ifrat ve tefritten sakınmayla, doğru ortayı bulmakla kazanılabilir. Bu, her şey için olduğu kadar, aklın egemenliği için de geçerlidir; başka bir deyişle insan iştiha, arzu ve istekler üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken, doğasını reddetmek veya yok saymak yerine, bütünsel doğasını temele almak, her halükârda aşırıya kaçmaktan sakınmak durumundadır. Bundan dolayıdır ki, Aquinalı Thomas Hıristiyanlığın klasik erdemlerinden olan tam yoksulluk veya öte dünyacı bir çileciliğe karşı çıkmış ve yoksulluğun kendi içinde, zenginlikten daha büyük bir iyi olmadığını öne sürmüştür.

Bütün bunlar, nihai amaç olarak ebedi saadet için bir hazırlık meydana getirir. Aziz Thomas, nihai hedefe erişme noktasında, insanın Tanrı'nın yardımına ve ışığına ihtiyaç duyduğunu söyleyerek, doğal erdemleri dini erdemlerle tamamlar. Söz konusu teolojik erdemler üç tanedir: İman, umut ve aşk. Aziz Thomas'ın konumu açısından bu erdemler, doğal erdemlerden, her şeyden önce, insanın doğal güçlerine değil de, Tanrı'nın lütfuna bağlı olmak bakımından farklılık gösterirler. Doğal ya da ahlaki erdemlerin iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmakla ilgili oldukları yerde, bunlar yükseldikçe güç bakımından artan ve yoğunlaşan

erdemlerdir. Buna göre, teolojik erdemler insanı Tanrı'ya yöneltip, onu Tanrı'nın yardımıyla ebedi saadete götürürler.

Siyaset Felsefesi: Thomas'ın etik alanındaki stratejisiyle onun siyaset felsefesinde de karşılaşırız. Sosyal hayatın açıklanması, politik yönetimin temelleri ve meşruiyeti konusunda Aristoteles'i takip eden filozof, onun görüşlerini bir kez daha Hıristiyan inancı ve ümmetinin ihtiyaçlarını gözeterek tamamlama yoluna gider. Buna göre, o her şeyden önce siyasal birlik ve yönetimin kaynağını günah ve kötülükte bulan anlayışa şiddetle karşı çıkmış ve politik yönetimin günahın ve kötülüğün ortaya çıkışından önceki masumiyet durumunda bile gerekli olduğunu söylemiştir.

Bunun birinci nedeni insanın ihtiyaçlarını tam ve gereği gibi ancak başkalarının katkı ya da yardımlarıyla ve toplumun hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş kurumlarıyla karşılayabilmesiyse, ikincisi iyi hayatın ancak bilge insanlar tarafından yönetilen bir politik düzende hayata geçirilebilmesidir. Aristoteles'te olduğu gibi, Aquinalı Thomas'ta da, politika ahlaktan ayrılmaz veya onu tamamlamak durumundadır. Fakat Thomas açısından devlet, sadece insanın doğal amacını gerçekleştirebileceği çevre olmakla kalmaz; o, aynı zamanda insanı doğaüstü amacına hazırlayacak bir araçtır da. Buradan doğallıkla onda politik iktidarın teolojik güce bağımlı olduğu ve bu arada devletin iki temel rolü bulunduğu sonucu çıkar. Bir kere, devlet her şeyden önce içlerindeki vicdanın sesini dinlemeyen kimselere doğal hukuka itaat etmeyi zorla benimsetmek gibi disipline edici bir işleve sahiptir. İkinci olarak ve daha da önemlisi, devlet iyi yurttaşlar; davranışları doğa yasasının buyruklarına sadece dışsal olarak uymakla kalmayıp, erdemli alışkanlıklardan kaynaklanan yurttaşlar yetiştirmek gibi pozitif bir işleve sahiptir.

Thomas, en iyi yönetim biçimi olarak monarşiyi kabul eder. Monarşinin en iyi yönetim biçimi olmasını, o, kralın bilgi ve erdem bakımından yetkinlik veya mutlak üstünlüğüne bağlar. Tek

kişinin yönetiminin en iyi yönetim biçimi olduğunu bu şekilde temellendiren Thomas'ta geçerli olan monarşi, mutlak bir monarşi değil de, sınırlı bir monarşidir. Başka bir deyişle o, krallık gücüne birtakım sınırlamalar getirir. Buna göre devlet veya politik yönetim, öncelikle insanla ve insanın doğal amacıyla ilgili olmak durumundadır. Bu yüzden monarşi ya da krallığın en temel işlevi ya da rolü, erdemli ve ahlaki bir hayatın peşinden koşulmasını ve doğal yeteneklerin geliştirilmesini mümkün kılan barış ve güvenlik koşullarını tesis etmektir. İkinci olarak da tıpkı insanın doğal amacının doğaüstü amacına bağımlı olması gibi, monark ya da krallar da insan varlıklarına söz konusu daha yüksek, doğaüstü amaca ulaşmaları için zorunlulukla ihtiyaç duydukları rehberliği sağlayan ruhban sınıfına bağımlı olur. Demek ki, monarşi için bir diğer sınırlama, onun güç ve otoritesinin teolojik güce tabi olmasından meydana gelir.

John Duns Scotus

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin en önemli uğraklarından biri de karşımıza her yönüyle büyük bir kafa olarak çıkan John Duns Scotus (1266-1308)'tur. Onun analitik düşünme yeteneği ve birçok bakımdan son derece sistematik ve pozitif olan felsefesi, Hıristiyan düşüncesinin çözüm bekleyen birçok problemi için çözüm imkânı sağlamıştır. Platonik-Augustinusçu geleneğin olduğu kadar, Aristotelesçi-Thomist geleneğin de dışında kalan, hatta karşısında duran Duns Scotus, sadece felsefeye yeni açılımlar sağlamakla kalmamış, Ockhamlı William'a ve bir anlamda da modern düşünceye çıkan yolun en önemli taşlarını döşemiştir.

Duns Scotus en azından iki bakımdan büyük önem taşır: Birincisi, o inanç-akıl ilişkisi bağlamındaki görüşleriyle teolojinin kapsamının daraltılmasına ve dolayısıyla da dinin tecrit edilmesine vesile olmuştur. O, Ortaçağ düşüncesinin bütün büyük problemlerinin, bu çağın insanı zorunlulukla her ikisine de ihtiyaç duyduğu için, iman-akıl ilişkisini doğru belirleme problemi etrafında döndüğüne, ikisinin birbirleriyle uyum içinde olma-

ması durumunun Hıristiyan düşüncesi ve kültürünü istikrarsızlaştıracak en temel unsur olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla, o bu konuda Aristoteles metafiziğini temele aldığı için başarısız olduğunu düşündüğü Thomas gibi Hıristiyan inancının rasyonalitesini göstermeye kalkışmıştır. Fakat Duns Scotus diğer Hıristiyan düşünürlerinden daha analitik ve ödünsüz düşünüyor, onlara kıyasla daha keskin bir alet kullanıyordu. Bu yüzden, sonuç en azından Ortaçağın dünya görüşü açısından bütünüyle olumsuz oldu ve Scotus Aziz Thomas'la diğer filozofların akıl ile vahiy arasında tesis etmiş oldukları nazik dengeyi bozup aklın vahye ve dolayısıyla dine yabancı olan dünyevi bir araç olduğu tezine zemin hazırladı. Yani, o teolojiyi, teolojinin bizatihi kendisini rasyonel araştırma alanının dışına çıkarmak suretiyle kurtarmaya çalışırken, sonuç teolojinin alanının önemli ölçüde daraltılmasıyla birlikte, oldukça önemsiz bir role mahkûm edilmesi şeklinde gerçekleşti. İkincisi, o iman-akıl ilişkisine dair görüşlerinin bir sonucu olarak, iradenin akıl karşısındaki mutlak üstünlüğünü vurgulamıştı. Başka bir deyişle, Duns Scotus irade-akıl ilişkisi bağlamında, özgürlüğün, Tanrı'nın her şeyden çok sevilmesi gerektiği şeklindeki ilkesine bağlı olarak bilgiden üstün tuttuğu aşktan da önemli olduğunu vurgulamıştır.

Metafiziği: Duns Scotus, felsefi bir disiplin olarak metafiziği, varlığın varlık olmak bakımından bilimi, varlığa ilişkin kavramsal bir araştırma diye tanımlamıştı. Burada, o öncelikle kendisinden önceki ayrıntılı varlık teorilerini, başta Aziz Thomas'ınki olmak üzere varlık dereceleri anlayışını bir tarafa bırakarak, tek anlamlı standart bir varlık telakkisi geliştirdi. Ona göre, varlık kavramı, varlığın bulunduğu her yerde aynıdır ve varlık hem her şey olup hem de hiçbir şey olmayan bir şeydir. Varlığın farklı türleri de yoktur; sadece, karşıtı yokluk olan tek bir varlık vardır. Öz veya varlıkla varoluş arasındaki bir ayrımdan söz edilemeyeceğini, varlığın kategorileri aşan ve onların her birinden farklı olan şey oyduğunu ileri süren Scotus'a göre, varlık kavramı tüm

kavramların en basiti olup, başka bir nihai kavrama indirgenemez. Varlık kavramı yine kaplam bakımından en geniş kavram olup hiçbir çelişki içermeyeni gösterir ve başka her kavram varlık kavramını bir şekilde gerektirir. Varlık kavramı ayrıca zihin dışı bir varlığa sahip olanı ve bütün cinslere aşkın bulunanı anlatır.

Scotus, metafiziğin konusunu öncelikle varlık olarak belirledikten sonra, varlığın aşkın niteliklerini, fiziki olana aşkın gerçeklikleri ele almak durumunda olduğunu söyler. Nitekim kendisi bu bağlamda her şeyden önce aşkınlar veya aşkın nitelikler konusunu ele almış, ancak bundan sonra en yüksek gerçeklik olarak Tanrı'nın varoluşuna geçmiştir. Gerçekliğe izafe edilebilmekle birlikte, Aristoteles'in on kategorisi arasına dahil edilemeyen bir kavramı aşkınlık bildiren kavram diye tanımlayan Scotus, bu türden kavramları dört ayrı başlık altında toplar. Bunlardan birincisi, varoluşu hiçbir çelişki içermeyen her özneyi göstermek veya tanımlamak için kullanılan en geniş kaplamlı basit kavram olarak "varlık"tır. İkincisi, varlıktan ayrılmaz olan üç niteliği tanımlayan "bir", "doğru" ve "iyi" kavramlarından oluşur; çünkü zihin dışı bir dünyada var olabilmek için, bir öznenin belirli bir birliğe sahip bulunması, bilinebilir olmaya elverişli olması ve istenir bulunması gerekir. Üçüncü kategori içinde "sonsuz veya sonlu", "zaruri ya da mümkün" "neden veya neden olunmuş" gibi ayrıklardan oluşan kavram çiftleri yer alır. Dördüncüsü ise tanımı hiçbir sınırlama içermeyen yüklemlerin kavramlarından oluşur.

Scotus'a göre, metafizikçinin görevi, söz konusu aşkın nitelik kavramlarının birbirlerini nasıl gerektirdiklerini, kendisinde bütün yetkinliklerin ve aşkın niteliklerin toplandığı bir varlığın varoluşunu göstermektir. O, söz konusu metafizik anlayışına ve genel varlık telakkisine bağlı olarak, sonlu varlıkla sonsuz varlığın tek bir düzenin parçaları olduğunu öne sürer. Bu düzende, başka her şeyin sonra ve yetkinlikten yoksun olduğu yerde, yetkin olan Tanrı önce gelir. Tanrı dışında kalan bütün sonlu varlıklar, tam ve yetkin varlığın bir parçası oldukları için, var-

lıktan pay alırlar. Fakat sonsuz varlığın zaruri varoluşuyla sonlu varlıkların olumsal varoluşu arasında, sonlu varlıkların varlıktan pay almalarına rağmen, bir şekilde oluşan büyük boşluğu ise Scotus Tanrı'nın iradesiyle doldurur.

İradecilik: Scotus kendinden önceki Skolastiklerden, özellikle de aklın irade üzerindeki önceliği ve üstünlüğü üzerinde ısrar edip yaratılmış evrenin rasyonel yapısını vurgulayan Aziz Thomas'tan, esas iradenin akıl karşısındaki önceliği ve üstünlüğünde ısrarlı olmak bakımından farklılık gösterir. İradenin insanda aklı harekete geçirmesi veya yönetmesi, sözgelimi insanların belli şekillerde düşünmeyi istemeleri olgusundan etkilenen Duns Scotus'a göre, bir nesneye ilişkin bilgi o nesneyi istememizin veya irade etmemizin sadece arızi olarak nedenidir; bilginin dahi gerçekte nedeni iradedir. Aklın kendisinden başka nedenleri vardır, oysa iradenin başka hiçbir nedeni yoktur.

İnsanla ilgili söz konusu psikolojik olgulardan hareket eden Scotus, Tanrı'nın özünü meydana getiren iradenin O'nda da akıl ve bilgiden önce geldiğini söyler. Scotus, bu durumun doğal sonucu olarak, Tanrı'nın evreni zorunlulukla değil de özgürce yarattığını öne sürer. Tanrı, evreni yarattığı gibi yaratmayabilirdi de. Bundan dolayı, evrenin varlığı, zorunlu olmak bir yana, Tanrı'nın özgür iradesinin bir sonucu olmak durumundadır. Ona göre, Tanrı'nın ancak yarattığını yaratabileceğini ve yarattığı varlığı zorunlu olarak yarattığını iddia etmek gibi dünyamızın mümkün dünyaların zorunlu olarak en iyisi olduğunu söylemek de tümüyle yanlıştır. Çünkü Tanrı yaratabildiklerini ve yaratmasını bildiklerini yaratmaz, sadece varlığa çağırmak istediklerini yaratır.

O, iradeciliğini metafizik alanıyla sınırlamayıp, etik alana da yansıtmıştır. Buna göre, her şeyin ilk nedeni olan ilahi irade, aynı zamanda yaratılmış bütün zihin ve yüreklerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi, doğru ve ahlak yasası, sadece Tanrı tarafından irade edilmiş olmak bakımından mutlaktır.

Onlar, ilahi iradeden bağımsız olarak mutlak olsalardı, bu takdirde Tanrı'nın kudreti, onun kendisine bağlı olmayan bir yasa tarafından sınırlanmış olacağından, ne mutlak özgürlükten söz edilebilir, ne de Tanrı en yüksek varlık olurdu. Gerçekten de iyi ancak Tanrı onun böyle olmasını istediği için, iyidir. Tanrı insan varlıklarına ilettiği ahlak yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi; hatta insanları bu yasanın tamamını ya da kimi hükümlerini yerine getirmekten bağışık tutabilirdi. O, insan varlıklarını bu şekilde kimi yasa hükümlerini yerine getirmekten bağışık tutmakta özgür olduğu içindir ki, Scotus'a göre, Kilise de insanı Tanrı adına bağışlama hakkına sahip olur. Tanrı, şu halde, evrenin yaratılmasında olduğu gibi, idaresinde de mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu durum insan için de geçerlidir. Tanrı'nın cennetinden kovulmuş olması, ondan özgürlüğünü almış değildir.

Ockhamlı William

Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin son büyük düşünürü Ockhamlı William (1288-1348)'dır. Ockhamlı'nın önemi, tümeller konusunda geliştirmiş olduğu nominalist öğretiden ve Aziz Thomas eliyle gerçekleştirilen sentezi bozarak dikkatleri bu dünyaya çekmiş olmasından kaynaklanır. Gerçekten de onun katkısı çok büyük ölçüde mantık, epistemoloji ve metafizik alanlarında olmuştur.

Ockhamlı'nın metafiziği ve epistemolojisi, her şeyden önce ve çok büyük ölçüde Hıristiyan felsefesinin Antik Yunan felsefesinden miras aldığı, var olan her şeyin tekil ve bireysel olduğu yerde, düşüncenin nesnelerinin tümel olduğu paradoksal tezinin yarattığı temel problemi bir çözüme kavuşturmak amacı güder. Hıristiyan felsefesi, Patristik felsefe ile Skolastik felsefenin ilk iki döneminde, Hıristiyan imanıyla dogmalarını anlaşılır kılıp açıklamaya ve temellendirmeye çalışırken, kendisine geçmişten intikal etmiş bulunan biricik felsefe olarak, Platonik felsefenin kavramsal çerçevesi ve ifade imkânlarından yararlanmıştı. Bunun sonucu, zorunlulukla radikal bir realizm olarak kavram realizmi

ve sadece ilahi aydınlanmaya dayanan, bundan dolayı insan için bilgiyi neredeyse imkânsızlaştıran bir bilgi anlayışı olmuştu.

Skolastik düşünürler 12. yüzyıldan itibaren, Hıristiyan öğretinin dogmatik çerçevesini bu kez, dikkatleri yavaş yavaş bu dünyaya çekmeye başlayan, İslam dünyası yoluyla öğrendikleri ikinci Grek felsefesi geleneği olarak, Aristoteles felsefesi ile bağdaştırmaya kalkıştılar. Bu telif ya da sentez, Hıristiyan imanının şu ya da bu unsurunda en küçük bir değişikliğe dahi gitmek imkânsız olduğuna ve bir şekilde vuku bulan uyuşmazlık ya da tutarsızlıklar ancak Aristoteles'in felsefi kabul ve argümanlarına ilişkin ciddi bir eleştiri ya da yeni yorumlarla giderilebileceğine göre, felsefi bir iş ya da etkinlik olmak durumundaydı. Diğerine göre önemli bir ilerleme sağlayan bu sentezin de kendi içinde problematik olan birtakım güçlükleri vardı. Çünkü o da örneğin bu kez ılımlı bir realizm tarzında, insan zihninin duyu-deneyiminde idrak edilen tikellerde, bireysel şeylerden ve olumsal olaylardan ontolojik bakımdan önce gelen soyut özlerle zorunlu ilişkilerin akledilir soyut düzenini kavradığını iddia eden epistemolojik ve metafiziksel öğretiyi ihtiva etmekteydi.

İşte Ockhamlı William'ın büyük önemi, onun Ortaçağ realizminin temelinde bulunan söz konusu metafiziksel ve epistemolojik kabulleri reddetmesinden, felsefeyle teolojiyi birbirlerinden bağımsız olmaları gereken iki ayrı alan olarak ortaya koymasından ve bütün bir felsefe alanını, bilginin ilahi aydınlanmadan değil de, bireysel şeylerin ve tikel olayların doğrudan deneyiminden meydana geldiğini savunan radikal bir deneyimcilik temeli üzerinde yeni baştan ve teoloji ya da imandan bağımsız olarak inşa etmesinden oluşur. O, bu radikal deneyimciliğe dayanarak gerçekleştirdiği, bilginin kendisinde ifade edildiği dilin ontolojik arkaplanına ve semantik yapısına ilişkin nominalist bir analizle de, modern felsefenin önünü gerçekten açmıştır. Ockhamlı William'ı son derece önemli bir filozof haline getiren şey, işte budur.

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri: Görüşleri birçok konuda Duns Scotus'un öğretilerinin mantıksal bir sonucu olarak gelişen Ockhamlı William, Scotus'u inanç-akıl ilişkisi bağlamında da izlerken, onun başlatmış olduğu doğal teolojinin kapsamını daraltma sürecini daha da ileri bir noktaya taşımıştır. Buna göre ampirik bilgi anlayışı akla dayalı teolojiye açık kapı bırakmadığı için Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bütün kanıtları şiddetle eleştiren Ockhamlı William'a göre, Tanrı'nın ne varoluşu, ne birliği ne de sonsuzluğu kanıtlanabilir. Varabilirse eğer, Tanrı'nın bilgisine zorunlulukla O'nun yaratıkları üzerinde düşünmek suretiyle varmak durumunda olan insan zihni, Tanrı'nın varoluşunu ne kozmolojik kanıtla, ne teleolojik argümanla, ne de ontolojik kanıtla ispatlayabilir. Örneğin, kozmolojik argüman söz konusu olduğunda, Ockhamlı'ya göre, ilk Nedenin var olması, ilk Nedenin var olmamasından hiç kuşku yok ki daha muhtemeldir. Fakat burada söz konusu olan sadece olasılıktır.

Teolojinin temel dogmalarının akıl dışılığıyla ilgili bu sonuçlar, William'a göre, doğrudan doğruya Tanrı'nın kadiri mutlaklığının bir sonucu olmak durumundadır. İnsan imanın unsurlarını ciddiye alıp, ona bütün kalbiyle inandığı ve "Her şeye kadir Tanrı'ma iman ediyorum" dediği zaman, buradan yalnızca Tanrı'nın her şeye muktedir olduğu sonucu çıkar. Tanrı Hıristiyan inancı açısından, eğer böyle yapmış olmayı seçmiş olsaydı, insan yerine pekala öküz veya eşek olarak cisimleşmiş olabilirdi. Tanrı'nın tecessüm etmek için insan bedenini seçmiş olması, rasyonel bir plana dayalı bir karardan ziyade, sadece O'nun bir iradi eylemi ise, Hıristiyanların cisimleşme dogmasını anlamaya çalışmaları beyhude bir çabadır. Demek ki, aklın imanı anlaşılır hale getirmesi hiçbir işe yaramadığı gibi, imanın özüne zarar bile verebilir. Aynı şey, elbette teoloji için de geçerlidir; onun da akıl alanına müdahale etmeye kalkışması, yalnızca her ikisine de zarar verecek olumsuz sonuçlara yol açar.

Akla dayalı doğal teoloji imkânsız olsa bile, bu, pozitif veya vahye dayalı teolojinin, Ockhamlı'ya göre, imkânsız olduğu an-

lamına gelmez. Başka bir deyişle, imanın dogmalarının çelişik olduğu gösterildiği veya onların çelişiklerinin doğruluğu kanıtlandığı zaman, yapılması gereken şey, imandan uzaklaşmak değil, fakat akıldışı olduğunu düşünsek dahi, imana sıkı sıkıya sarılmaktır. Çünkü teoloji alanında temel ve en yüksek olan iman olup, burada akla yer yoktur.

Bilgi Teorisi: İman alanıyla akıl alanını, özerk ve bağımsız alanlar olarak birbirinden tümüyle ayıran, teoloji alanına aklın, akıl alanına da imanın müdahale etmesine kesinlikle karşı çıkan Ockhamlı William, daha sonra bilimsel bilginin temellerini incelemeye geçmiş ve bilgideki ampirik bakış açısının doğal bir sonucu olarak, fizik ve kozmoloji gibi doğa bilimlerini zorunluluktan yoksun pozitif bilimler konumuna indirgemiştir. Ona göre, bu bilimlerin, yani teoloji dışında kalan doğa bilimlerinin en küçük bir gelişme kaydedememesinin en temel nedeni, tümeller konusunda benimsenen realist görüştür. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilir dünyaya, aşkın bir varlık alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayışından ayrılmaz; görünüşün bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneyime dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat duyu dünyasına bütünüyle aşkın hale getirilince de, bu hakikate ilişkin bilgiye, insani yollarla değil, fakat insanüstü yollarla, ilahi aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek zorunlu olur.

Mantık ve Nominalizm: İmanı kendi alanına bırakıp, insan için mümkün olan bilimsel ve deneyimsel bilgiye ulaşmak istiyorsak, bir de realist tümel görüşüne bilimsel bilginin imkânı için gerek duyulduğu saplantısından da kurtulmak gerekmektedir. Ockhamlı William'a göre, bizim bilgimiz duyu-algısının bireysel tikelleri hakkındadır; insanlar bilimsel bilgide, sanıldığı gibi tümeller üzerinde düşünmez, duyu yoluyla algılanabilir olan bireysel varlıklar, duyusal tikeller hakkında düşünür. Bununla bir-

likte, insan tikeller veya bireysel varlıklar hakkında tümeller ile düşünmek durumundadır. Şu halde, tümeller bilimsel bilginin nesneleri olmayıp, kendileriyle düşündüğümüz, akıl yürüttüğümüz aletler, insan varlıklarına tikeller üzerinde düşünme imkânı veren araçlardır.

Tümeller, yalnızca mantıkta düşüncenin nesneleri veya konusu olur. Bundan dolayı, Ockhamlı William fizik, psikoloji, kozmoloji benzeri duyusal şeyleri, maddi varlıkları konu alan bilimlere "gerçek bilimler" adını verirken, mantığa "rasyonel bilim" adını vermiştir. Ona göre, insana açık olan biricik bilgi türü olarak doğal, ampirik bilgi, sadece ve sadece bireylerin bilgisidir. Bununla birlikte, bilim genel bilgiye yöneldiğinden veya tümel önermelere ulaşmayı amaçladığından, o birçok birey için geçerli olan genel önermeler kurar. "İnsan bir hayvandır" veya "insan ölümlüdür" türünden genel, bilimsel önermeler, şu halde bireysel terimler yerine, tümel terimlerden meydana gelen önermeler olmak durumundadır. Fakat Ockhamlı'ya göre, "insan ölümlüdür" demenin, "Sokrates ölümlüdür", "Platon ölümlüdür" ve "Aristoteles ölümlüdür", vb. demenin yalnızca kısaltılmış ve tasarruflu bir yolundan başka bir şey olmadığının hiçbir zaman akıldan çıkarılmaması gerekir.

Bir tümelle ilgili olarak söylenebilecek her şey, Ockhamlı'ya göre bundan ibarettir. Dolayısıyla, tümeller probleminden söz etmenin ne gereği, ne de anlamı, fakat sadece zararı, vardır. Buna göre, bir tümel yalnızca bir terim, tasarruf sağlayan bir uzlaşım aracı, bilimsel olarak akıl yürütmede kullanılan bir âlettir, başka hiçbir şey değil. O, zihinden bağımsız olarak var olan bir şey olmadığı gibi, mantık alanı hariç, düşüncenin de nesnesi değildir. Sadece ağızdan çıkan bir ses, yalnızca ikinci yönelimden bir terimdir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İslam Felsefesi

Ortaçağ felsefesinin ikinci önemli felsefe geleneği, İslam felsefesidir. İslam felsefesi, Batı'nın Patristik felsefenin ardından ağır bir "Karanlık Çağ"a girdiği sırada, kültür tarihinde özellikle bilginin sadece korunmasına değil, fakat yeni katkılarla zenginleşmesine önemli katkılarda bulunan, bu anlamda antik felsefe ile 12. yüzyıl sonrası Skolastik Hıristiyan felsefesi arasında köprü görevi yerine getiren bir felsefe geleneği olarak ortaya çıkmıştır.

İslam felsefesi, tarihsel olarak yaklaşık 8. yüzyıl ile 13. yüzyıl arasında çok büyük ölçüde Müslümanlar tarafından geliştirilip ortaya konmuş olan bir felsefedir. Fakat bu felsefe, sadece Arap elbisesi giydirilmiş bir İskenderiye-Yunan felsefesinden ibaret değildir. O, aynı zamanda ilkelerini, problemlerini ve ilhamını hemen tamamen İslam vahyinden alan İslami bir felsefedir. Bu yüzden, onun kaynağında, öncelikle ve temelde Kuran bulunur. Gerçekten de Kuran realitesi, Ortaçağ İslam dünyasında felsefeyle uğraşan hemen herkesin en temel ilgisi olmuş ve Müslümanları sadece varlığın kaynağı ve doğası konusunda değil, fakat hukuk, politika ve ahlak bağlamında tek ve en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilen bir felsefe türüne götürmüştür.

Kaynağında Kuran ile Hadisin bulunduğu İslam felsefesi, Batı'nın Yunan felsefesi başta olmak üzere, Doğulu felsefe geleneklerinden de önemli ölçüde etkilenmiştir. Yunan felsefesi söz konusu olduğunda, onun en fazla Aristoteles ve Yeni-Platonculuktan, Doğu felsefesinde ise Hint ve İran felsefesinden

beslendiği kabul edilir. Gerçekten de Sokrates ve Platon sözgelimi Fârâbî benzeri düşünürlere azımsanmayacak bir etki yapmış olmasına rağmen, Aristoteles Müslümanlar tarafından hemen her durumda Helen düşünürlerinin en büyüğü olarak görülmüştür.

İslam felsefesi, üç ana evreden geçerek gelişme göstermiştir. Bunlardan birincisi, daha hicretin ikinci yüzyılından itibaren başlayarak gelişen kelami felsefedir. Spekülatif teoloji ya da vahye dayalı ilahiyat olarak bilinen bu felsefe, sünni İslamın ilkelerini savunmak amacıyla akla veya felsefeye başvurulmasından meydana gelir. Kaynağı tamamen Kuran'da bulunan kelami felsefe, baştan sona İslami inançları veya inanç kaidelerini tesis etmek amacıyla rasyonel delilller temin etme işiyle meşgul olmuştur. Kelami felsefe geleneği içinde yer alan Müslüman alim ya da ilahiyatçılara *mütekellimun* adı verilir. *Mütekellimun*un ele aldığı konular arasında kader, Allah'ın sıfatları, iman ve küfrün mahiyeti, külli irade ile cüzi irade arasındaki ilişki meselesi, ölümden sonra dirilme benzeri konular bulunur.

Kelami felsefenin biraz daha gelişmiş ve Yunan felsefesi tarafından desteklenmiş olan daha gelişmiş formu Meşşai, yani Yunan tarzı felsefedir. Meşşai felsefe hem Doğu'da, hem de Batı'da, yani Mezopotamya ile kuzeyindeki topraklarda olduğu kadar İspanya'da da temsil edilmiştir. İslam felsefesinin üçüncü ve son şekli ise Meşşai felsefeye tepkiyle belirlenen bir tür mistik felsefe olarak tasavvufi felsefedir. Bunlardan 9. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar yaklaşık üç yüzyıl boyunca icra edilen Meşşai felsefe, İslam dünyasında Grekçe *philosophia*nın karşılığı olan *felasife*yi ifade eder. Başka bir deyişle, Antik Yunan'a özgü felsefe tarzının veya akıl yürütme biçiminin geleneksel İslami metodolojilerinden olan farklılığına işaret edilmek üzere, onda Batılı anlamda rasyonel felsefeye karşılık gelecek şekilde, *felasife* deyimi kullanılmıştır. Tasavvufi ya da İşraki felsefe tarafından temsil edilen alternatif felsefe tasavvuru ise *hikmet* olarak tanımlanmış veya sınıflanmıştır. Nitekim, ilahi kaynaklı olduğuna inanılan hik-

mete sahip olan kişi, İslam dünyasında özellik Sühreverdi'den itibaren, sadece entelektüel birtakım kavramlar üzerine sofistike araştırmalar yapan biri olarak değil, fakat teorik bir tarzda bildiği hikmete uygun yaşayan biri olarak görülmüştür.

Buna göre, *felasife*nin var olanların bilgisini ifade ettiği yerde, çok daha geniş bir anlamda kullanılan *hikmet*, ruhu gerçeklikle ilgili olarak dönüştürmeye yarayan araştırmayı ifade eder. Gerek Kuran'ı ve gerekse evreni ilahi vahyin yorumlanmaya muhtaç veçheleri ya da temel unsurları olarak gören söz konusu *hikmet* olarak felsefe anlayışı, doğallıkla İslam felsefesini, vahyin sonucu olan kutsal metin üzerine hermeneutik bir araştırmaya dayanan bir "peygamber felsefesi" haline getirir. Bu felsefe türü, dolayısıyla daha geniş bir konular yelpazesini, sözgelimi insan varlıklarını, Bir Olan'ı, evrensel varlık hiyerarşisinin derecelerini, evrenin bir bütün olarak kendisini ve nihayet Tanrı'ya dönüşü ele alır. Söz konusu felsefenin amacı, evrendeki tözlerin ve arazların teorik bilgisi yanında, bütün bu varlıkların mevcudiyetini, ruha evrenin sınırlarından kurtulma imkânı verecek biçimde deneyimlemek olarak ortaya çıkar. Bu çok daha genel felsefe tasavvurunda, evren bireye dışsal ve yabancı bir şey olarak değil, fakat ruhun yaptığı seyahatte geçtiği evrelerin dayanağı olarak değerlendirilir; dolayısıyla, o evreni rasyonel bir biçimde anlamaya çalışmak yerine, insanın evrendeki ilahi gizemi temaşa ederken, yaşadığı derin şaşkınlık ve aczi analiz etmeye çalışır.

Söz konusu hikmet olarak felsefe tasavvurunun veya İslam felsefesini dar *felasife* anlayışından ziyade hikmetle karakterize olan bir düşünce geleneği olarak görmenin Müslümanlar tarafından öne çıkartılan önemli bir avantajı vardır. İslam felsefesiyle ilgili böyle bir tasavvur, bizleri onu hiçbir özgünlüğü olmayan, sadece yabancı bir kültürden aktarılmış bir düşünce formu olarak değerlendirme hatasından kurtarmaya yarar. Yunan felsefesi İslam felsefesinin gelişiminde hiç kuşku yok ki çok büyük ve önemli bir rol oynamıştır. Nitekim İslam felsefesi Meşşai felsefe geleneği içinde en az üç yüzyıl boyunca Grek felsefesine özgü

ilgilerle, Yunan felsefesinin temin ettiği kavramsal araçlarla çalışmıştır. Fakat o, salt Grek felsefesine özgü ilgilerle belirlenen bir felsefe olmadığı gibi, *felasife* anlamında Meşşai felsefe bile, Yunanlıya ait düşüncelerin İslami konu ve problemlere olduğu gibi uygulanmasından oluşmaz. Meşşai felsefenin ana ilkeleri Antik Yunan felsefesinde bulunsa bile, bu ilke Müslüman filozoflar tarafından radikal bir biçimde dönüştürülüp, ayrıntılı olarak geliştirilmişlerdir.

İslam felsefesinin konuları arasında üç temel ya da önemli mesele öne çıkar. Bunlardan birincisi, Tanrı'yı ve varlık sebebi olduğu varlıkları nasıl kavramak gerektiği meselesidir. Buna göre istisnasız tüm İslam filozofları, Tanrı'nın varlığını ve birliğini akıl yoluyla ispatladıktan sonra, var olanları O'ndan hareketle anlama ve açıklama cihetine gitmişlerdir. Şu halde öncelikle Tanrı'yı ve varlıkların düzenini açıklama yolundan giden Müslüman filozoflar, ikinci olarak ruhun nasıl bir doğası bulunduğu ve insan aklının nasıl tanımlanabileceği meselesi üzerinde yoğunlaşmışlardır. İslam felsefesinin üçüncü konuşu, bu dünyadaki mutluluk ile ebedi saadeti açıklamak ve bu amacın nasıl bir sosyal ve politik düzende gerçekleştirilebileceğini gözler önüne sermek olmuştur.

İslam felsefesinin önemli temsilcileri arasında, Meşşai felsefenin Doğu kanadını temsil eden Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî, Batı kanadını temsil eden İbn Meserre, İbn Bacce ve İbn Rüşd ve nihayet, İşraki veya tasavvufi felsefeyi temsil eden Sühreverdi ve İbn Arabî gibi isimler bulunur.

Kindî

Ebu Yusuf Yak'up bin İshak el-Kindî (800-873), ilk İslam filozofu olarak geçer. Onu ilk yaratıcı İslam filozofu yapan özellikler birden fazladır: Bir kere onun her şeyden önce oluşum halindeki İslam düşüncesine özellikle terminoloji ve metodoloji bakımından oldukça önemli bir katkı yaptığı kabul edilir. İslam dünyasında felsefi düşünce için gerekli terminolojiyle vokabülerin oluşu-

munda önemli katkılar yapan Kindî'nin en önemli yönlerinden biri, İslam felsefesinin Yunan felsefesinden yararlanmasını sağlamış olmasıdır. Gerçekten de o, kendilerini hakikate adamış insanların, kadimlerin görüşlerini seve seve ve olabildiğince açık bir biçimde, kendi dillerinin ve zamanlarının normlarına göre onlara birtakım ekler yapmak suretiyle ortaya çıkarmaları, eski zamanlardan intikal eden hakikatleri kendi koşullarına ve geleneklerine uyarlamaları gerektiğini savunmuştu. Bunun nedeni ise ona göre, felsefenin hakikatleriyle peygamberlerin mesajları arasında içerik bakımından hiçbir farklılık bulunmamasıdır. Sadece konu ve amaç birliğine değil, fakat hakikat birliğine sahip bulunan felsefe ve dinden her ikisi de, yani hem rasyonel doğrular ve hem de vahyolunmuş hakikat Tanrı'nın birliğinin ve hâkimiyetinin, erdemin ve genel olarak neyin peşine düşüp, neden sakınmamız gerektiğinin bilgisini verir.

Kindî, Yunan felsefesinden en çok Aristoteles'ten etkilenmişti. Bununla birlikte, ondaki bu etki bir yere kadar, dünyanın menşei ya da kökeni meselesine kadar devam etti ve Kindî dünyanın ezeliliğini öne süren Aristoteles'ten, dünyanın *el-bâri* (Yaratıcı) tarafından yoktan var edildiğini öne sürmek suretiyle ayrıldı. Gerçekten de metafizik ya da ilk felsefenin konusu olarak Tanrı'nın varoluşunu öne süren Kindî, daha sonra O'nun varoluşu için, birtakım argümanlar geliştirme cihetine gitmişti. Onun kullandığı kanıtlar, biri Gaye veya Nizam Delili, diğeri ise Kozmolojik delilin İslam felsefesindeki versiyonu olan Hudus delili olmak üzere iki taneydi. Bunlardan mantıksal bir tasım tarzında tanımlanmış olan birincisinde Kindî, doğanın kuruluş ve işleyişini incelemek suretiyle tespit edilebilecek olan olağanüstü ve hassas dengelerin önceden belirlenen bir amaca yönelik olduğunu, plan ve amacın bulunduğu yerde, bir planlayıcının zorunlu olarak bulunması gerektiğini bildirmişti.

Kindî, ikinci argümanında ise evrenin zorunlu olarak *muhdes* (meydana gelmiş, yaratılmış) olduğunu söyler. Fakat argümana göre, her *muhdes*in bir *muhdis*i (meydana getiricisi, yaratıcısı) ol-

mak gerekir, zira *muhdes* ve *muhdis* birbirinin lazımıdır. Delilini, buradan da anlaşılacağı üzere, yaratan-yaratılan, sonsuz-sonlu, birlik-çokluk karşıtlığı ve uyumu üzerine inşa eden Kindî, fiilen var olan ve evreni oluşturan cisimlerin, dolayısıyla evrenin sonsuz olamayacağını, sonsuz olmayan bir şey için de yaratılmamışlığın söz konusu edilemeyeceğini göstermeye çalışmıştır. O buradan, evrenin bir bütün olarak meydana gelmiş ya da meydana getiricisi Tanrı tarafından yaratılmış olduğu sonucuna varır.

Tanrı'nın varlığını akıl veya felsefi argümantasyon yoluyla kanıtlayan, evrenin meydana gelmiş olduğunu gösteren Kindî, daha sonra Tanrı'ya dair bilgimiz üzerinde durur. O, yakın olduğu kelami felsefe okulu Mutezileyle, Bir olanı varlık ve bilgi sınırlarının ötesine yerleştiren Yeni-Platoncu geleneğin tavrına uygun olarak Tanrı'nın özüne ait sıfatlarını inkâr edip, O'nun niteliklerinin ancak olumsuz olarak tanımlanabileceğini söyler. Tanrı'yı bu şekilde, olumsuz bir tarzda tanımlayan Kindî, sıra Tanrı ile evren arasındaki ilişki problemine geldiğinde, bir yandan Plotinos'tan gelen bir sudur nazariyesi veya türüm teorisi benimserken, diğer yandan da ilk varlığın Tanrı'nın özgür iradi eylemiyle yoktan yaratılmış olduğunu söyleyip yaratımcılığı tasdik eder. Kindî, ikisi arasındaki çelişkiyi ya da uyuşmazlığı gidermenin yollarını aramadan, hem türümcülüğü ve hem de yaratımcılığı birlikte olumlar; yani o, Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyle ilgili İslami talepleri hiç göz ardı etmeden, İslami öğretiyle Grek felsefesini sentezler.

Etiği: Kindî ahlak felsefesinde, klasik İslam ahlakı yanında, Sokratik ve Aristotelesçi etik anlayışından, ama özellikle de Stoacı etikten gelen unsurlara yer verir. O, Stoacı felsefeden, en çok da dünya ve dünya nimetleri karşısında bağımsızlığa vurgu yapmış olan Epiktetos'tan etkilenmişe benzer. Buna göre Kindî, her şeyden önce insan yaşamının veya ahlaki hayatın amacının gerçek bir saadet olduğunu savunur. O, öte yandan insanın bir beden ve bir ruhtan meydana geldiğini, bunlardan gerçekten

var olanın ruh olduğunu öne süren Kindî, insanın başına gelen bütün mutsuzlukların maddi şeylere bağlanmaktan kaynaklandığını savunur. Zira onlara bağlanmak insanın içsel dengesine, gerçek özerkliğine zarar verirken, onu yoldan çıkarıp acı ve üzüntülere sevk eder.

Kindî'ye göre gerçek mutluluk, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, onun için neyin gerçekten neyin iyi olduğunu bilmekten ve onu bozan, dengesini yitirmesine yol açan şeylerden uzak durmaktan geçer. İnsan yaşamının gerçek amacını, bu amacın insanın ruhsal boyutu ve değişmez olanla ilişkisini gözler önüne seren Kindî, bundan sonra gerçek saadete ancak erdemli bir hayatla erişilebileceğini söyleyerek bir erdem felsefesi geliştirir. Buna göre, onun etik görüşünde kişi uyumla, bireysel intibakla sorumludur. Ortamın sabit bir veri olduğunu, onu değiştirmeye çalışmanın hiçbir anlamı olmadığını, insanın ortamı ve çevreyi değiştirmek yerine kendisini dönüştürmesi gerektiğini öne süren Kindî, insanın bu yolda mesafe kaydetmesini mümkün kılacak yegâne şeyin erdem olduğunu söyler.

Onun sözünü ettiği erdemler dört tanedir: Hikmet ya da bilgelik, itidal, adalet ve cesaret. Bunlardan en önemlisi, en büyük beşeri değer olarak hikmettir; çünkü insana gerçek amacını bildiren hikmetin işlevi veya yararı, erdemin servetten üstün olduğunu göstermekten meydana gelir. Adaleti, her tür dengenin, özellikle de içsel ahengin ölçüsü kabul eden, onun sadece servet çılgınlığından kaçınmaktan oluşmadığını söylemeye özen gösteren Kindî, adalette kişinin suç işlemekten, haddi aşmaktan, taciz ve tecavüzde bulunmaktan sakınmanın bulunduğunu ifade eder. Adil kişi için amaç, elbette gümüş ya da altın yığmak olmayıp, hikmettir; çünkü altın ve gümüşle sadece zorlukların, eza ve endişenin geldiği yerde, huzur ve itidal sadece hikmetle gelir.

Râzî

İslam felsefesinin önemli bir diğer önemli düşünürü de Platoncu çizgide yer almakla birlikte, onun gerisine atomcularla Pythago-

rasçılara kadar giden doğalcı filozof Ebu Bekr Muhammed İbn Zekerriyya el-Râzî (864-925)'dir. Buna göre, İslam düşüncesinde *Tabiîyyun* akımının önderliğini yapan Râzî, İslam akaidine aykırı bir görüş ortaya koymasının yanı sıra, Aristoteles felsefesine olan hasımlığıyla ün kazanmıştır. Onun büyük önemi doğalcılığıyla İslam felsefesinin üzerinde yükseldiği entelektüel zemini genişletmesinden ve böylelikle de daha rasyonalist bir felsefeye çıkacak yolu sonuna kadar açmasından meydana gelir.

Râzî yorumcularına göre, onun doğalcılığı büyük ölçüde dünyaya bir hekim olarak yaklaşmasından kaynaklanır. Gerçekten de Ortaçağın en büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilen Râzî, felsefeyle tıbbın aynı kaynaktan geldiğini ve aynı araştırma yöntemlerini kullandığını düşünmüş, bu yüzden felsefenin tıptan bir adım ileri gitmemesi veya bir adım geri kalmaması gerektiğini öne sürmüştür. O, aslında Sokrates'i bütün filozofların hocası olarak görüp gerek bilimsel çalışmalarında, gerekse felsefi görüşlerinde ödün vermez rasyonalizmiyle öne çıkmıştı. Razî, bu yüzden hakikat yolunda akıldan başka bir güç ya da ilkeye ihtiyaç olmadığını savundu. Tanrı'nın aynı doğruları bütün insanlara ilham ettiğini öne sürerken, peygamberlik diye bir şeyin olamayacağını söyledi.

Beş Ezeli İlke ve Yaradılış: İslam metafiziği tarihinde gerçekten ayrıcalıklı bir konum işgal eden Râzî, içinde yer aldığı İslami geleneğe aykırı, ilham aldığı Yunan felsefesi geleneğine uygun olarak, sadece Yaratıcının (*Bârî*) değil, madde, ruh, mekân ve zamanın da ezeli olduğunu iddia etmişti. Söz konusu beş ilkenin ezeliliğini Yunanlıları da aşacak şekilde, çok daha toparlayıcı bir sentez içinde ortaya koyan Râzî'de bundan bile paradoksal olan şey, onun Yunan'da dahi bir araya gelmesi mümkün olmayan filozoflar ve bu filozofların görüşlerini kendi metafizik anlayışına temel yapmış olmasıdır. Nitekim o, felsefesinde Pythagorasçı ve Platoncu unsurlara, atomcu görüşten veya materyalist Demokritos'tan felsefi birtakım öğeler eklemiş ve eklektik bir görüş geliştirmiştir.

Gerçekten de Râzî atomculuğuna ve dolayısıyla materyalizmine koşut olarak, öncelikle maddenin ezeli olduğunu ve evrende boşluğun bulunduğunu öne sürer. Maddenin ezeli oluşu, yaratmayı da tıpkı Platon'da olduğu gibi, şekilsiz maddeye şekil verme olarak tanımlamayı ve dolayısıyla yaratıcının da ezeli olmasını zorunlu kılar. Başka bir deyişle, şekil verme olarak yaratma, yalnızca yaratma eyleminin failini değil, fakat aynı zamanda yaratma eyleminin kendisinde kaim olacağı veya gerçekleşeceği bir dayanağı, yani maddeyi (*heyûlâ*) gerektirir. Ezeli olan madde ise kendisinin kaim olabileceği bir yeri, yani boşluğu mantıksal ve ontolojik olarak kaçınılmaz hale getirir ve bu yer de Râzî'nin metafiziğinde ezeli olan üçüncü ilke olmak durumundadır. Bununla birlikte, söz konusu mekân, Aristoteles'te olduğu gibi, cismin işgal ettiği yer ya da ihtiva ettiği cismin en dış sınırı olarak cüzi mekândan ziyade, cisimden bütünüyle bağımsız olan sonsuz külli mekândır. Aynı şey, Râzî'ye göre, zaman için de geçerlidir. O zaman görüşünde de rasyonel dünyanın süre ölçüsü olan mutlak zamanın da ezeli olduğunu savunur.

Evrensel ruhun veya dünya ruhunun ezeliliğine gelince, Râzî bunu, maddenin ezeli oluşuyla kendi yaradılış teorisinden apaçık bir sonuç olarak çıkarmamızı ister. Buna göre dünya ruhu, tıpkı kendisi gibi ezeli olduğu maddeden ayrı, ona tümden yabancı bir varlıktır. Fakat o maddi evrene süzülmek, özde yabancı olduğu maddeye meftunluğu nedeniyle maddi formla birleşmek için yakıcı bir arzu duymuştur. Râzî'ye göre, Yaratıcı işte bundan dolayı, yani ruhun maddeyle birleşebilmesi ve böylelikle de kendi arzusunu karşılayabilmesi veya tatmin edebilmesi için, maddi dünyayı, fiziki evreni yaratmak zorunda kalmıştır.

Râzî'de Yaratıcının insanı kendi ilahi özünden yaratması da, yine aynı ruh-madde ilişkisiyle bağlantılıdır. Buna göre Yaratıcı, bir yandan da bireysel ya da cüzi ruhlar toplamı olan evren ruhunu maddeye olan bağımlılığından kurtarabilmek, maddi formlara ve cismani tat ya da lezzetlere dalmış olan ruhu uyuşukluğundan kurtarıp saf formlara yöneltmek için, insana özündeki ilahi

cevher dolayısıyla aklı göndermiştir. Başka bir deyişle Yaratıcı, aklı insanda bulunduğu yerde uyumuş olan ruhu uyandırmak ve bu yaratılmış âlemin onun gerçek yurdu, mutlak saadet ve sükûn yeri olmadığını ona göstermek için vermiştir. Maddenin bağlarından kurtulmak hususunda, her insan için yalnızca tek bir araç vardır ki, o da felsefedir.

Etik: Râzî etik görüşünü Sokrates'in etik anlayışına ve Platon'un psikolojisine dayandırır. Etiğinin metafiziğine tabi olduğu Razî, gerçekten de radikal bir düalizm içinde, insanın ruh ve beden gibi iki bileşenden meydana geldiğini söyler. Bunlardan gerçekten var olan, sadece ezeli değil, fakat aynı zamanda ebedi olup, beden karşısında mutlak bir bağımsızlık içinde bulunan ruhtur. Beden sadece ruhun amaçlarını gerçekleştirebilmesi için bir araç olarak vardır. İnsanın özü, özsel unsuru olan ruh ise üç parçaya ayrılır. Bu parçalar sırasıyla rasyonel, akli ya da ilahi ruh, hayvani ruh ve nihayet şehevi veya nebati ruhtur. Ruhu son çözümlemede rasyonel parça ve akıldışı parça diye ikiye ayıran Râzî'de erdem, esas itibariyle ruhun akli parçasının akıldışı parçayı denetim altında tutmasından meydana gelir. Onun söz konusu erdem anlayışı da, Grek felsefesindeki her nesnenin, her parçanın kendi doğasına, özüne uygun düşen gerçek görevini veya işlevini tam ve eksiksizce yerine getirme anlamında erdem telakkisine uygundur. İnsandaki ilahi öz olan aklın görevi, yaradılışı, Yaratıcısını ve evren düzenini bilmektir. Onun etik anlayışının iki temel erdemi, buna göre, bilgelik ve adalettir. İnsana erdemli olma, akla söz konusu işlevini gerçekleştirme imkânı veren şey, Râzî'ye göre, yalnızca tefekkür, eşdeyişle felsefedir. Felsefe yapmak da ölmeye hazırlanmaktır, çünkü ruh felsefe yoluyla maddeye olan bağımlılığından kurtulup, mutlak bir özgürlük haline erişir; felsefi tefekkür yoluyla doğum ve ölüm çarkının dışına çıkıp mutlak ölümsüzlüğe yükselir.

Aksi durumda, yani ruhun akıllı parçasının akıldışı parçayı denetim altına alması yerine, akıldışı parçanın baskın çıkması durumunda, bundan Râzî'ye göre, her türlü kötülük ve erdemsizlik çıkar. Ruhu temelde mekân, madde ve zamandan oluşan bu dünyaya ait bir unsur haline getirip bu dünyaya mahkûm eden, söz konusu kötülük ya da şeytani eğilimlerin başında hırs, tamah, öfke, yalan, oburluk, sarhoşluk, cinsel dürtü, dünyevi şeref düşkünlüğü ve ölüm korkusu gelmektedir.

Fârâbî

İslam felsefesinin kurucu düşünürlerinin başında hiç kuşku yok ki Fârâbî bulunur. Fârâbî (870-950) özellikle mantık, metafizik ve politika felsefesi alanındaki çalışmalarıyla ve klasik siyaset felsefesini İslam ile olabildiğince uyumlu hale getirmeye yönelik çabalarıyla seçkinleşmiştir.

Fârâbî'nin tam adı Ebû Nasr Muhammed İbn Uzlug Tarhân olup, o Batı'da *AlFârâbîus* veya *Avennasar* ismiyle tanınır. Rasyonel felsefenin en üst düzeyini temsil eden, Grek mantığı ve felsefesini kendisine bütünüyle yabancı bir kültürel atmosfere mutlak bir başarıyla monte etmiş olan filozof, bundan ötürü birincisinin Aristoteles olduğu, "ikinci Öğretmen ya da Üstad" anlamında "Muallim-i Sânî" unvanına layık görülmüştür. Bunun nedeni, onun İslam dünyasında ilk kez Kindî'nin başlattığı felsefi harekete, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan *ulûhiyet*, *nübüvvet* ve *meâd* akidesinin yanı sıra, Platon ve Yeni-Platonculuk'tan aldığı bazı unsurları da katarak, oldukça sağlam bir eklektik sistem kurmasıdır. O, türüm öğretisi bir yana bırakılacak olursa, psikoloji ve bilgi teorisinde olduğu kadar, metafiziğinde de hemen tamamen Aristotelesçi bir tavır sergilemiş, fakat bir yandan da Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinde ortaya konan siyaset felsefesini çağdaş politik duruma büyük bir maharetle uygulama gayretiyle seçkinleşmiştir.

Metafizik: Fârâbî, felsefenin konularını İslam dünyasının tarzına uygun bir şekilde mantık, fizik, metafizik, etik ve siyaset felsefesi olarak bölümlemişti. O, metafizik alanında bir bütün olarak Aristoteles'i takip etmiş ve metafiziği, ontolojiyle teolojinin sırasının değişmesi kaydıyla, üç bölüme ayırmıştı: (i) Maddi olmayan tözleri, onların mahiyetini, sayısını ve son çözümlemede her şeyin varlığını kendisinden aldığı, kendinden daha kâmil hiçbir şeyin düşünülemeyeceği yetkin varlığı konu edinen teoloji; (ii) varlıkların varoluşlarını konu edinen, onları varlık olmak bakımından ele alan ontoloji; ve nihayet (iii) münferit bilimlerin temelini oluşturan ortak ilkeleri inceleyen disiplin.

Buna göre onun metafiziğinin ilk ve temel konusu ilk Neden veya Tanrı ve Tanrı'nın sıfatları, sonra da Tanrı'nın varoluşuna dair kanıtlar, Tanrı'nın dünya ile ilişkisi ve nihayet dünyadaki varlıkların ontolojik mahiyetleri olmuştu. O, metafiziğinde İslam felsefesinin dünya görüşünün, sadece İslam felsefesi ve teolojisinde değil, fakat Kuran'da da ifade edilen, Tanrı'dan başlayarak en aşağıya, maddeye kadar uzanan hiyerarşik varlık anlayışının dört başı mamur bir resmini vermişti. Onun söz konusu gerçeklik şemasının en tepesinde, aynı anda hem Aristoteles'in ilk Nedeni'ne ve hem de Plotinos'un Bir Olan'ına tekabül eden, bütün varlıkların kendisinden çıktığı varlık olarak Tanrı bulunmaktaydı.

Fârâbî, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için, üç temel argüman geliştirmişti. Bunlardan birincisi, Aziz Anselmus eliyle formüle edilen ünlü ontolojik delilin tohum halindeki ilk versiyonudur. Burada o, Tanrı'yı, kendisinden kâmil bir varlığın düşünülemeyeceği, yokluğunu düşünmenin mantıksal bakımdan imkânsız olduğu, nedeni olmayan varlık olarak tanımladıktan sonra, Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkartır. Başka bir deyişle, Tanrı hakkında yokluktan söz edilemez.

Fârâbî'nin kullandığı bir diğer argüman ise ilk Neden kanıtı veya kozmolojik delilin bir versiyonu olarak, onun özle varoluş arasında yaptığı metafiziksel ayrıma dayanan imkân delilidir.

Onun yaptığı öz-varoluş ayrımına göre, maddi töz ya da varlıklar, bileşik varlıklar olup bir öz ile bir varoluştan meydana gelirler. Öz ile varoluş, yalnızca zihinsel bir ayrım olmakla kalmayıp, aynı zamanda gerçek olan bir ayrımdır, çünkü böyle bir ayrım sayesinde biz bir şeyin, var olup olmadığını bilmeden, ne olduğunu biliriz. Tüm varlıklar için söz konusu olan bu ayrım, Tanrı için geçerli değildir, çünkü Tanrı'nın özü var olmaktır. Tanrı özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için başka bir nedene ihtiyaç duymayan varlıktır. Fârâbî'nin kullandığı üçüncü Tanrı delili teleolojik argüman veya düzen ve amaç kanıtıdır. Ona göre, evrende var olan mükemmel düzen, Tanrı'nın eseri, O'nun adaleti ve cömertliğinin bir sonucu olmak durumundadır.

Fârâbî, Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla kanıtladıktan sonra, O'nun sıfatlarını saymaya geçer. Tanrı hiçbir şeyin kendisinden mantıksal ve ontolojik bakımdan önce gelemeyeceği ve yine hiçbir şeyin kendisinden varlık bakımından üstün olamayacağı mükemmel varlıktır. O, ezeli ve ebedi olup hiçbir olumsuzluktan etkilenmez. Öte yandan, Tanrı ne madde ve ne de form olup, bunları kendinde birleştirme zorunluluğu veya sorumluluğunda olmayan varlıktır. Tanrı yine, kendinden başka hiçbir amacı olmayan ve kendi varlığı bizzat kendisinden başka herhangi bir şeyden türemeyen varlıktır. O, kendisi dışındaki her şeyden farklı olup, biriciktir. Yine, Tanrı'nın zıddı yoktur ve O, bölünemez. İlk Neden ya da Tanrı maddede olmadığına ve O'nun maddesi bulunmadığına göre, töz bakımından fiilen akıl olan varlıktır. O, en yüksek gerçeklik ve en temel hakikati meydana getirir.

Fârâbî Tanrı'nın varoluşunu ispat edip, özelliklerini saydıktan sonra varlıkları sınıflamaya geçer. O, bu sınıflamada mutlak ve en mükemmel varlık olarak Tanrı'dan, "ilk Neden"den başlayıp, basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye kadar iner. Buna göre, farklı varlık düzeylerinin ilki, insan aklının erişebildiği en kutsal varlık olarak Tanrı'dır. Fârâbî, Tanrı'nın madde dışı, maddeden bağımsız bir varlık ol-

masından, onun fiil halindeki bir akıl olduğu sonucunu çıkartır. O, akli olandır; aklın, akleden öznenin ve akledilebilir olanın birliğidir. Burada Fârâbî, Tanrı'nın kendi kendisini düşünen düşünce olduğunu dile getiren Aristotelesçi anlayışla birleşir.

İkincisi, Fârâbî'nin "ikinciler" ve "maddeden ayrık akıllar" adını verdiği, sayıları gökkürelerinin sayısına tekabül eden dokuz akıldan meydana gelen varlık alanıdır. Buna göre ikinci bir aklın varlığı birincisinden çıkar. Bu aklın cismi yoktur ve madde ihtiva etmez. Katıksız bir idrakten meydana gelen özü, faaliyetinden ibarettir. O, bir yandan birincisinin, diğer yandan kendisinin aklıdır. Birinci aklın idrakinden üçüncü bir akıl daha, bu arada kendini tanımanın sonucunda ikinci aklın ilk cismi, âlemin bütününü kuşatan ilk göğü ortaya çıkarır. Demek ki Fârâbî, fizik dünyanın varlığını ikinci aklın, özü bakımından birincisine göre nispeten aşağı olması olgusuyla açıklar.

Fârâbî'de gelişme ya da en gelişmişinden en alt sınırına kadar yetkin varlıkların eksiksiz sistemi Tanrı'yı ve ondan sudur eden on aklı içerir. Buna göre, onda varlığın üçüncü düzeyi, Tanrı ile ayaltı evren arasında aracı durumda bulunan Etkin Akıldan meydana gelir. Dördüncü düzeyde ise, yine basit ve manevi bir varlık olarak ruh ya da nefis bulunur. Nefis gökcisimlerinde dairesel hareketi, insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her tür faaliyeti ifade eder. Beşinci ve altıncı varlık düzeyinde ise form ve madde bulunur. Bununla birlikte, bu ikisi birbiri için gerekli olup, biri olmazsa diğeri de olmaz. Bunlardan form etkin ve şekil verici, madde ise pasif ve şekil alıcıdır. Bu iki basit ilkenin birleşimiyle ayaltı evrende öncelikle toprak, hava, su ve ateş oluşur. Maddi varlık alanının yapıtaşları olan bu dört kök maddenin her birinde soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık gibi dört karşıt nitelik bulunur. Bu niteliklerden ikisinin bulunması sonucunda bir karışım ya da ilk somut madde veya cisim meydana gelir. Bu sürecin ilk aşamasında inorganik varlıklar, sonra da organik varlıklar bulunur. Burası artık Fârâbî'nin cisimler alanı dediği, gökcisimleri, dört öğe, ma-

denler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelen maddi varlık alanıdır.

Fârâbî, bütün bu farklı düzeyleri arasındaki ilişkiyi ya da var olan her şeyin İlk İlke olarak Tanrı'dan doğuşunu, bir sudur öğretisiyle açıklar. Onun Aristoteles'ten alınan tuğlalar ve Yeni-Platoncu felsefeden ödünç alınan harçla inşa edilmiş türüm ve evren görüşüne göre, ilk Neden olarak Tanrı, varlık taşkını yoluyla evrendeki bütün varlık düzenini "doğal bir zorunlulukla" meydana getirir. Çünkü ilk varlık olan Tanrı, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağı olup, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç gütmez. Yani, evren en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Tanrı'dan doğal bir zorunlulukla çıkarak meydana gelmiştir. Bununla birlikte, buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp, bizzat Tanrı'nın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenmesi ve yüksek inayeti, varlığın O'nun iradesine gerek kalmadan kendisinden çıkmasına yol açmıştır.

Fârâbî türüm görüşünde Aristoteles'in sadece hareket bakımından var olduğunu öne sürdüğü nedenselliğe, İslam inancı gereği eksikliğini duyduğu varoluş yönünden nedenselliği, bilme ya da düşünme ve eylemi özdeşleştirerek ekler. Buna göre mutlak olan Tanrı aynı zamanda mutlak akıldır, kendi özünü bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Yani Tanrı hem akıl, hem akleden, hem de akledilendir. Bu kavramların üçü de Tanrı hakkında aynı şeyi, yani mutlak bilinci ifade eder. İşte Tanrı'nın kendi özünü bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına neden olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiş ve böylelikle Tanrı'dan başta kozmik akıllar, bütün bir evren sudur etmiştir.

İnsan ve Etik Anlayışı: Maddi evrendeki bütün varlıkları, aynen Aristoteles'te olduğu gibi, madde-suret, varoluş-öz ayrımına tabi tutan Fârâbî'ye göre, insanın maddesi onun bedeni, onu her ne ise o yapan özü veya formu da ruhudur. Onda ruh, birtakım

kuvvetler veya yetilerle karakterize olur. Bunlar da sırasıyla akıl kuvveti, öfke gücü veya şehvet kuvveti, hayal kuvveti ve besleyici kuvvettir. İnsanın akıl kuvvetiyle temayüz edip bu sayede tüm diğer canlı varlıklardan ayrıldığını ileri süren Fârâbî'ye göre, o, esas en yüksek mükemmellik olan mutluluğa erişmek üzere yaratılmıştır.

İnsanın mutlu olmak için yaratılmış olduğunu ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme güç ve imkânına sahip bulunduğunu bildiren Fârâbî'ye göre, mutluluk insanın kendini gerçekleştirmesinden, özellikle teorik boyutu içinde akıl kuvvetini hayata geçirmesinden meydana gelir. Mutluluk ya da kemalin teorik özünü vurgulayan Fârâbî'ye göre, aklın işlevi birey için en yüksek tatmini yaratmaktır. Buna göre, akıl hem mutluluğa ulaştıran biricik araçtır ve hem de mutluluğun kendisi ve sürekli kaynağıdır. Başka bir deyişle, mutluluğun en temel bileşeni tefekkürde kemal olduğundan, insan akıl kuvvetini gerçekleştirdiği, felsefi tefekküre yükseldiği zaman, onun önündeki saadet kapısı ardına kadar açılır ve o maddi varlığını aşar. Bu ise, Etkin Aklın insanın akıl kuvveti üzerindeki etkisi ya da eylemiyle mümkün olur.

Bununla birlikte, insan aklının olgunlaşıp Etkin Akılla irtibat kurması, evrensel bilgiyle aydınlanması olarak tanımlanan en yüksek ve en gerçek mutluluğa Fârâbî'de, sadece filozofların ve peygamberlerin ulaşabildiği unutulmamalıdır. Sıradan insanlar ise mutluluğa ancak peygamberlerinin önderliğinde, ahlaklı ve erdemli bir yaşayışa imkân sağlayacak alışkanlıklar geliştirerek, güzel huylar kazanarak erişebilirler. Yani, onda sıradan insanların mutluluktan pay alabilmeleri için, kendilerini mutluluğa götürecek erdemli davranışları kazanmaları ve kazandıktan sonra da onları koruma konusunda sürekli ve ciddi bir çaba göstermeleri gerekmektedir. Erdem ve erdemli davranış konusunda da, Fârâbî yine Aristoteles gibi düşünür ve burada ifrat ile tefrit diye gösterilen iki aşırı uçtan uzak, eksiği ve fazlası olmayan dengeli davranışa önem verir.

Siyaset Felsefesi: Erdemin iyi nitelenmesinin biricik nedeninin, onun mutluluğa olan katkısı olduğunu öne süren Fârâbî'ye göre, insan, tecrit edilmiş bir halde değil, fakat iyi yönetilen bir toplumda başkalarıyla iyi ilişkiler içinde yaşadığı ve doğru yönlendirildiği zaman ancak, erdemli olur. Yani erdemli olabilmek için, insanın iyi düzenlenmiş ve doğru yönlendirilen erdemli toplumlarda yaşama zorunluluğu bulunmaktadır.

Bu yüzden, toplumlarını düzenleme, yönetme ve yönlendirme işinden sorumlu olan insanlar, Fârâbî'ye göre, son çözümlemede felsefi bilgeliğe sahip bulunan insanlardır, çünkü teorik bilgelik olmadan, evrenin amacına, kaynağına ve anlamına dair bilgiden yoksun bulunulduğunda, insan için yasa yapmak söz konusu olamaz. Hal böyle olduğundan, insanlar için kurtuluşun ancak ve ancak filozofların kral ya da kralların filozof olmalarıyla, yani siyasi iktidar ile bilgeliğin gücünün birleşmesiyle mümkün olabileceğini söylemiş olan Platon'dan sonra, Fârâbî'de de felsefi bilgelikle iktidar birleşir. Ama Fârâbî, Aristoteles ve Platon'un öğrencisi olduğu kadar, yaratıcı bir Tanrı'ya iman eden Müslüman bir düşünürdür de. Felsefi ilkeleri şeriatın hükümleriyle bir araya getirmek durumunda kalan Fârâbî'de, *felasife* ile *hikmet*, felsefi bilgelikle dini hikmet birleşir ve filozofla peygamber özdeş olup çıkar.

Ona göre de insan, ideal devleti ya da erdemli toplumu ancak hakikatin bilgisi yoluyla tesis edebilir ya da başka deyişle o, ancak Tanrı ile evrenin ilişkisini bilirse, bu ilişkinin bir taklidi olacak ideal, erdemli toplumu yaratabilir. Bunu ise sadece filozof ve peygamber yapabilir. Yani, insanları nihai ve en yüksek amaçlarına götürecek, onları erdemli kimseler haline getirecek ilkeleri belirleyip yasaları yapan kişi ancak filozof ya da peygamber olmak durumunda olan bir yönetici olabilir. İkisi arasındaki tek fark, birinin sadece akla, diğerinin muhayyileye dayanmasıdır.

Gerçekten de Fârâbî'ye göre, felsefi düşünebilen, felsefi tefekkür içinde olan akıl, entelektüel gelişiminin en son ve en yüksek evresinde, Etkin Akıl'la birleşir, daha doğrusu kendisinin

formu olan Etkin Aklın maddesi haline gelir. İşte burası insanın mutluluğunun doruk noktası, insan için mümkün olabilecek saadetlerin en büyüğüdür. Fârâbî, böylesi bir felsefi aydınlanmaya yükselmiş bir kişi olarak peygamberin felsefi hakikati insanı ve toplumları daha büyük ve eksiksiz bir ahlaklılık yönünde harekete geçiren imgesel, sembolik bir hakikate dönüştürdüğünü söyler. Peygamber işte söz konusu muhayyile gücünden, entelektüel hakikati bir sembol tarzında temsil ya da ifade edebilme yeteneğinden dolayı, vahiy alıp yasa yapabilir. Mucizelere hiçbir şekilde inanmayan Fârâbî'ye göre, vahiy şu halde, felsefi değil, fakat sembolik hakikattir.

Bu açıdan bakıldığında, peygamber ve filozofun gerçekte aynı şeyi bildikleri, fakat söz konusu bilgiyi farklı dillerde ifade ettikleri söylenebilir. Bunun nedeni filozof ile peygamberin farklı yeteneklere sahip olmasıdır; gerçekten de filozofun sadece entelektüel yeteneklere sahip olduğu yerde, peygamber ayrıca politik yeteneklere, insanları doğru bilgiye dayanarak mutluluğa sevk etmeyi mümkün kılacak ikna gücüne sahip olur. Söz konusu ideal yönetici siyasi ve toplumsal düzende, Bir Olan ya da ilk Neden gerçeklik düzeninde her ne ise o olmak durumundadır. Böylesi yetkin idareciler, yani peygamberler tarafından, onların belirledikleri ilkelere, koydukları yasalara göre yönetilen bir toplum, Fârâbî'ye göre, iyi toplum veya erdemli şehir olarak tanımlanır. Buna mukabil, kötü ve bilgisiz hükümdarlar tarafından yönetilen, bireyleri erdemi tanımayan, mutluluk nedir bilmeyen, neyin gerçekten iyi olduğundan yana derin bir cehalet içinde bulunan bir toplum cahil şehir, bozuk toplum olmak durumundadır.

Fârâbî, toplumun veya devletin başındaki yöneticiyi biyolojik açıdan da insan organizmasındaki kafaya benzetir. Ve yine, hiyerarşik bir sıralama içinde üç sınıflı bir toplum konsepsiyonu ortaya koyan Platon gibi, her tabakanın yukarıdan emir aldığı ve alttakilere emir verdiği bir hiyerarşi ya da hiyerarşik bir yapılanma geliştirir. Hiyerarşinin en tepesinde, kendisi başkaları tara-

fından yönetilmeyip, hep yöneten bir idareci ya da peygamber bulunur. Hiyerarşinin en alt basamağında ise felsefi hakikatten yoksun bulundukları için, kendilerini bile idare etmekten aciz olup başkaları tarafından yönetilmeye muhtaç olan insanlar yer alır.

İbn Sînâ

İslam felsefesinin kurucu ve önemli düşünürlerinden bir başkası da İbn Sînâ (980-1037)'dır. Batı'da *Avicenna* adıyla tanınan İbn Sînâ'nın İslam kültür ve uygarlığının zirvesinde merkezi bir rol oynadığı kabul edilir. Gerçekten de İslam felsefecileri İslam düşünce tarihinde kelamdan felsefeye geçişi sağlayanın Kindî; bu felsefeyi terminoloji, yöntem ve problemler açısından sistemleştirenin Fârâbî; kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi yeni baştan işleyerek büyük bir külliyat halinde değerlendirenin ise İbn Sînâ olduğunu öne sürerler.

İbn Sînâ felsefe ve özellikle metafizik alanında çok güçlü izler bırakmıştır. Felsefesinde Ortaçağ düşüncesinin en geniş kapsamlı ve en derinlikli sistemlerinden birini ortaya koyan İbn Sînâ'nın, ilk büyük başarısı Aristoteles felsefesiyle Platonik felsefenin kusursuz bir sentezini oluşturmuş olmasıdır. Gerçekten de onun felsefesinin önemli bir kısmı, Antik Yunan düşüncesinden gelen malzemeden oluşur. Bu malzemeyi, İslam dünyasına özgü konu ve problemleri temele alacak şekilde, kendi kavrayışıyla şekillendiren İbni Sina, sentetik yaklaşımıyla seçkinleşirken, kuşatıcı bir sistem inşasıyla öne çıkar. Buna göre, o, bütün beşeri sınırlılıklara rağmen, doğru bilgiye erişebilir olduğunu düşünüp, kendisine açık bütün kaynaklardan yararlanma yoluna gitmiştir.

Bilimler Sınıflaması: İbn Sînâ sadece Yunanlı düşünürlere, özellikle de Aristoteles'e borçlu değildir. Felsefesinde Razî'ye, fakat özellikle de Fârâbî'ye çok şey borçlu olan İbn Sînâ'nın sözgelimi sudur metafiziğinin Fârâbî'nin Yeni-Platoncu şemasının biraz daha genişlemiş versiyonu olduğu kabul edilir. Onun

karakteristik Aristotelesçiliği bilimleri teorik ve pratik bilimler diye ikiye ayıran sınıflamasında, ama esas fizik, matematik ve metafizik arasında yaptığı ayrımda ortaya çıkar. Ona göre, fizik ve matematik söz konusu olduğunda, bu bilimlere özgü bilginin konu aldığı nesneler, farklı şekillerde de olsa, maddeyle karışmış durumdadır. Oysa metafizikte, bilginin konusu olan varlıklar, Tanrı'da olduğu gibi, maddeyle karışmamış durumdadır. Tanrı dışındaki varlıklar, daha doğrusu fiziki varlıklar, maddeyle karışmış bir halde bulunsalar bile, metafizikçi tarafından soyutlanmış olarak, maddeden ayrı bir biçimde ele alınır. Buna göre, bir maddi varlığın nedeniyle meşgul olan fizikçinin tersine, metafizikçi nedenselliğin kendisiyle meşgul olur.

Bu üç bilimi birbirinden ayırmada İbn Sînâ tarafından kullanılan ikinci ölçüt, söz konusu teorik disiplinlerin konularıyla ilgilidir. Bu bilimlerden her üçünün de konusu var olandır. Fakat fizikte var olan hareket ve değişme açısından, matematikte nicelik yönünden ele alınır. Oysa metafizik var olanı var olmak bakımından veya mutlak varlık olarak ele alır. Metafizik var olanı ayrıca Aristotelesçi kategorilerle ilişki içinde, fakat özellikle de kiplik veya var olma tarzı bakımından ele alır. İbn Sînâ'nın bakış açısından imkânsız olan hiçbir şekilde var olamayandır. Mümkün olmak ise bir şeyin özünün, onu varlıktan alıkoyacak hiçbir içsel çelişki ve onun varoluşunu zorunlu kılacak hiçbir şey ihtiva etmemesi anlamına gelir. Dolayısıyla mümkün olan ya var olabilendir ya da var olmayandır. İbn Sînâ Tanrı dışındaki bütün varlıklarda, onların özleriyle varoluşları, mahiyetleriyle varlıkları arasında bir ayrım bulunduğunu öne sürer. Bu varlıklarda, öz, ister dışsal ya da ister zihinsel olsun, varoluş düşüncesini ihtiva etmez. Varoluş özün tamamlayıcı bir karakteristiği değildir.

Metafiziği: İbn Sînâ söz konusu varoluş-öz ayrımını bir yandan nedensellik teorisine, diğer yandan da Tanrı deliline temel yapar. Buna göre Aristoteles'in dört neden anlayışını benimseyen, yani var olanlar için sırasıyla maddi, fail, formel ve erek-

sel nedenlerden söz eden İbn Sînâ, fail nedensellik bağlamında ayrımla ilgili olarak epistemolojik bir haklılandırma ortaya koyar. O, burada aralarında bir neden-sonuç ilişkisi bulunduğunu düşündüğümüz olayların birlikte ortaya çıkışının, zorunlu bir bağlantıyı değil de, sadece ardışıklığı gösterdiğini ileri sürer. Bu, aslında Tanrı'nın iradi eylemi yoluyla olup biten her şeyin doğrudan nedeni olduğunu bildiren İslam inancına da uygun düşmesi bakımından önemli bir iddiadır. İbn Sînâ burada kalmayıp, söz konusu düzenliliklerle ilgili gözlemi tamamlayan ikinci bir iddiada daha bulunur. Buna göre sabit bir biçimde birlikte ortaya çıkan olaylar arasındaki ilişki sadece arızi veya rastlantısal bir ilişki olsaydı eğer, bu olaylar her zaman veya çoğunlukla ortaya çıkamazlardı. Neden-sonuç ilişkisini sadece algıya dayandırmanın zorluğunu gören İbn Sînâ, neden-sonuç ilişkisinin, nedenin özgül doğasından çıktığı için, zorunlu bir ilişki olduğunu ifade eder.

İbn Sînâ ayrımla ilgili metafiziksel haklılandırmayı ise meşhur Tanrı delilinde ortaya koyar. Var olan bir şey, ona göre, kendi içinde ya zorunlu ya da sadece mümkün bir varlıktır. O, zorunlu bir varlıksa eğer, bu takdirde onun özü bakımından basit ve kendisine neden olunmamış bir varlık olması gerekir. Böyle bir zorunlu varlık, elbette ki Tanrı'dır. Var olan kendi içinde sadece mümkün bir varlıksa eğer, onun varoluşunu kendisine dışsal olan bir şeyden alması gerekir. Onun özü varoluşuna yol açmaz. Var olması kadar var olmaması da mümkün olan bu varlığın varoluşunun açıklanması için, başka bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu başka varlık da sadece mümkün bir varlık olursa, onun da varoluşunu açıklayacak başka bir nedenin olması gerekir. Bunun sonsuzca geriye gidemeyeceğini, fiili bir sonsuzluğun bir imkânsızlığı ifade ettiğini ileri süren İbn Sînâ, mümkün olanın varoluşu açıklayan, söz konusu varoluşu zorunlu hale getiren nedenin özsel bir neden olması gerektiğini belirtir. Bu özsel neden de özü varoluşunu ihtiva eden, var olmaması düşünülemeyen varlık olarak Tanrı'dır.

Buna göre, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varoluşunu ve varlık düzenini açıklamak amacıya öz-varoluş ayrımını benimsediği, ve varlığı madde, form ve varoluş gibi üç faktör üzerinden açıkladığı söylenebilir. Onu söz konusu öz-varoluş ayrımını geliştirmeye sevk eden şey, sadece felsefi nedenler değildir; çok daha önemlisi, İslam dininin Tanrı ile evren arasında temel bir ayrım bulunduğunu öne sürmesi ve bu ayrımı, herkesten olduğu gibi, İbn Sînâ'dan da talep etmesi olgusudur. Yunan düşüncesinden etkilenen ve filozof yönü oldukça kuvvetli olan İbn Sînâ kelamcıların yaratımcılığını, bu görüş Tanrı'nın evren karşısındaki mantıksal önceliğini zorunlu kıldığı için, elbette kabul edemezdi. Bunun yerine, o Tanrı'yı dünyadan, onun varlığının basit ve zorunlu olması olgusuyla ayırdı. Tanrı madde ve formdan meydana gelemez; o basit ve saf varlık olmak durumundadır. Tanrı'dan, her ne kadar maddeleri olmasa da, öz ve varoluştan mürekkep olan akıllar türer; maddi varlıklar ise özlerini meydana getiren form ile maddeden meydana gelen bileşik varlıklar olup varoluşlarını Tanrı'ya borçludurlar.

İbn Sînâ böylelikle, Yunan felsefesinin dünya görüşüyle İslami yaratımcılık öğretisi arasındaki çelişkiyi de ortadan kaldırır. Buna göre, o Yunanlı filozoflarla beraber, zaman içinde yaradılışı reddederken, dünyanın ezeli olduğunu öne sürer. Fakat bir yandan da, kelamcılarla birlikte, dünyayı bütünüyle ve ezeli-ebedi olarak Tanrı'ya bağımlı hale getirir. Bu eşsiz çözüm, Yunan felsefesiyle İslami dünya görüşünü bir araya getiren bu önemli sentez, İbn Sînâ'ya felsefeyle din arasındaki ilişkiyi yeni baştan ve doğru tanımlama imkânı verir. Dinin doğrularıyla felsefenin bulguları büyük önemi olan bu temel noktada, birbirleriyle çelişmedikleri gibi, birbirlerine özdeş de değillerse, o zaman onlar birbirlerine koşut olmak durumundadırlar. İbn Sînâ işte buradan hareketle, dinin kitleler için bir tür felsefe olduğu sonucuna varır. Buna göre, din çıplak ve yalın felsefi hakikati açımlamaz, fakat kitleleri felsefi hakikatlerin olabildiğince yakınına getirir. Peygamberler de insanları daha ahlaklı ve erdemli kılma yönündeki pragmatik mahiyetli teşebbüsler olarak dini hareketleri başlatan kişilerdir.

İbn Sînâ, var olanların Zorunlu Varlık ya da Tanrı'dan türemesini sudur teorisiyle açıklayıp, Tanrı dışındaki varlıkların ortaya çıkışını Tanrı'nın düşünme ve kavrama faaliyetine, kendi özünü bilmesine bağlar. Başka bir deyişle, bilme ile yaratma, düşünme ile yapma arasındaki korelasyonu Zorunlu Varlık'ın bir ayrıcalığı olarak gören İbn Sînâ'ya göre, dünya Tanrı'dan O'nun kendi özüne dair bilgisinin bir sonucu olarak türer. Bununla birlikte, Tanrı'nın kendi zatını veya özünü bilmesi, bilende bir çokluğa yol açmaz; çokluk doğrudan doğruya Tanrı'dan çıkmaz. Bir olandan sadece bir çıkabilir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın özü ve varoluşu, varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde çokluk bulunmadığı, her bakımdan bir ve tek hakikat olduğu için, O'nun bilgisinin konusu da tektir, yani kendi özüdür; oluş veya türüm sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın kendi özünü veya zatını bilmesi, O'ndan bir aklın türemesine yol açar.

Çokluk, işte Tanrı'dan sudur eden ilk varlık olan ilk Akıldan doğar; yani, ilk Aklın kendini bilmesi ya da kavraması belli bir ikiliği gerektirdiğinden, onda, yaratıcısı Zorunlu Varlık'ın aksine, bir çokluk olmak durumundadır. Buna göre, ilk Akıl özü itibariyle kendisinin mümkün, fakat yaratıcısı itibariyle zorunlu olduğunu kavrar; o bu kendi özünü bilme ediminе ek olarak, nihayet kendisinin ilkesini düşünmekle meşgul olur. İlk Aklın söz konusu bilme etkinliğinden üç şeyin varoluşu çıkar: O, kendi ilke ya da yaratıcısını düşünürken, ikinci aklı yaratır; kendi özünü zorunlu diye bilirken, bir ruh ya da nefsi vücuda getirir ve kendisini mümkün diye tanırken, ilk göğün cismini (birinci felek ya da küreyi) yaratır. İkinci akıl da aynı bilişsel faaliyet içinde başka bir üçlünün doğuşuna yol açar. İbn Sînâ'ya göre, aynı şey üçüncü akıl için de söz konusu olup, bu süreç ayaltı evreni yöneten onuncu akıla, Etkin Akla gelinceye kadar tekrarlanır.

İnsan ve Ruh Anlayışı: İbn Sînâ, insan varlığı söz konusu olduğunda, düalist bir görüş benimser. Buna göre, insan bileşik

bir varlık olup bir ruh ve bir bedenden meydana gelmiştir. İbn Sînâ'nın ruh-beden düalizmi, elbette radikal bir düalizmdir. Bunun nedeni de onun basit olan ruhun ölümsüzlüğüne inanması ve insanın asli bileşeninin ruh olduğunu düşünmesidir. İbn Sînâ'ya göre ruh, cansız bedenle ilişkilendirildiğinde, her şeyden önce canlılık ilkesi veya harekete geçirici ilke olmak durumundadır. Buna mukabil, nihai amaç veya yetkinlik açısından ele alındığında, ruh belli bir yaşam tarzı ya da formunun, türü cinsten ayıran, özgül veya türsel ayrımıdır.

İbn Sînâ, tıpkı Platon gibi ruhun üç parçadan oluştuğunu söyler. Üç parçalı ruhun onun sözünü ettiği parçaları, sırasıyla bitkisel, hayvani ve akli parçalardır. Bu parçaların bütünle olan ilişkisi, türün cinsle olan ilişkisi gibidir. Parçalardan her biri, bitkisel ruh karaciğerde, hayvani ruh kalpte ve akli ruh beyinde olacak şekilde, bedenin belli bir organında oturur. Bu parçalar belli türden eylemleri ya da faaliyetleri yöneten etkin ilkeler olarak ortaya çıkar. Yani bitkisel ruh beslenme, büyüme ve üreme gücü ya da eylemleriyle, hayvani ruh iradi hareket ve hayal-duyumlama-algı gücü veya fiilleriyle, akli ruh bilme ve yapma gücüyle ya da akledilirlerin kavranması, sanatların icadı, doğruyla yanlışı ve güzelle çirkini birbirinden ayırma eylemleriyle seçkinleşir.

İnsan varlıkları, İbn Sînâ'ya göre, bitkisel ve hayvani ruhları tüm diğer hayvanlarla paylaşırlar. Ama insan, akli ruha sahip olduğu için, hayvanları eyleminin kusursuzluğu ve asaleti bakımından sınırsızca aşma yeteneğine sahiptir. Akli ruhun, biri pratik akıl, diğeri ise teorik akıl olmak üzere, iki veçhesi ya da boyutu vardır. Bunlardan pratik akıl, bedene ek olarak, bitkisel ve hayvani ruhlarla teorik akıl arasındaki ilişkileri düzenleyip yönlendirir. Akli ruhun ikinci boyutu ise teorik akıldır. Söz konusu teorik akıl, birtakım meleke ya da duyulara sahiptir. Söz konusu yetenek ya da duyulardan birincisi, akla fiziki duyulardan gelen malumattan hareketle, bir nesne veya epistemik bir obje inşa etme imkânı veren ortak duyudur. İkinci meleke ise

algılanan nesnenin suret ya da imgesine sahip olan hayal gücüdür. İbn Sînâ'nın psikolojisinde bunu, imgeleri bellekte birleştirip ayıran ve yeni imgeler meydana getiren tahayyül yetisi takip eder. İbn Sînâ açısından dördüncü güç ya da meleke algılanan imgeye bir anlam yükleyen anlama yeteneğidir. Onun burada verdiği klasik örneğe göre, kurt algısından örtük tehlike anlamı çıkarsanır. Teorik aklın en yüksek düzeyinde, hayal gücüne bağlı olarak depolanan, kavrayış gücüne bağlı olarak analiz edilip anlamlandırılan ideler temeli üzerinde akıl yürütülerek, nihai hakikatlerin bilgisine erişilir.

Etiği: İbn Sînâ'nın etiği bir mutluluk veya ebedi saadet etiğidir. Çünkü onda ahlaki hayatın nihai amacı beşeri mükemmellik, yani insanın kendisini gerçekleştirmesi, özellikle de teorik aklını tam anlamıyla edimselleştirip yetkinleştirmesidir. Ahlaki hayatın nihai amacı olan yetkinliğin, akli ruh iki ayrı boyutuyla tezahür ettiği için, iki ayrı türü vardır: Pratik veya ameli yetkinlik ve teorik ya da nazari yetkinlik. İbn Sînâ'nın düşüncesinin her ayrıntısına damgasını vuran hiyerarşik yaklaşımın bir parçası olarak, insanın kendisini tam olarak gerçekleştirebilmesi, yani nefsin bütün kötülüklerden arınabilmesi ve sonunda hakikatin cilalı bir aynası haline gelebilmesi için, pratik yetkinliğin gerçekleşmesi zorunluluğu vardır. Buna göre, akli ruhun pratik akıl boyutu söz konusu olduğunda, insana düşen bitkisel ve hayvani ruhları, bireysel ruhun bütünsel düzenine uygun olarak yönetmektir. Söz konusu parçalardan her birine, onların doğal eğilimlerine, istek ve arzularına, mutlak bir ölçülülük içinde hakkını vermektir. Bu gerçekleştiği zaman, insan hiç kuşku yok ki, erdemli olur. Temel erdemler ise dört tanedir.

İnsan her ne kadar pratik yetkinliğe ulaşınca erdemli olup eylem bakımından kemale erip doğal olarak istek ve arzuların ölçülü tatmininden haz alacak şekilde belli bir mutluluğa hak kazansa da, bu mutluluk yeterli ve tatmin edici bir mutluluk olmaktan uzaktır. Buna göre, şehvet gücünün iki aşırı uç arasındaki

dengesi olarak iffetli, öfke gücünün denge hali olarak yiğit, kişinin her türlü psikolojik yatkınlığı ile sosyal ilişkilerinde kurduğu denge olarak hikmet dolu ve nihayet, nefsin taleplerini belli bir dengede tutmakla ilgili olan adil bir yaşayış, Müslümana elbette belli bir mutluluğa erişme imkânı verir. Fakat bu olsa olsa, ölümden sonra erişilecek gerçek mutluluk için, bir hazırlık olabilir. İbn Sînâ'ya göre, insanı insan yapan şey salt insana özgü akli ruh olduğu için, insan gerçek mutluluğa ya da ebedi saadete, pratik kemale ek olarak, teorik yetkinliğe eriştiğinde varabilir. Bu ise teorik aklın potansiyelini tam olarak hayata geçirmesiyle, Etkin Akıldan aldığı tümelleri evrenle ve insanın evrendeki yeriyle ilgili sağlam bilgilere ulaşmak için kullandığı zaman ulaşabilir. İbn Sînâ'ya göre, ruhun kemalinin veya yetkinliğinin ölçüsü, bilgelik ve erdemdir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Sînâ da felsefeyle dinin birleşiminin gerek bu dünyada gerekse ahiret hayatında ahenkli yaşama için kaçınılmaz olduğunu düşünür. Çünkü ona göre, etik moral bilginin sadece formunu verir, içerik söz konusu olunca vahye dayalı dinin varlığı kaçınılmaz hale gelir.

Siyaset ve Din Felsefesi: İbn Sînâ, vahye dayalı dinin felsefeyle aynı hakikatleri ifade ettiğini, fakat bu hakikatleri sıradan insanların, kitlelerin anlayabileceği özel, sembolik bir dille ortaya koyduğunu söylemek bakımından Fârâbî'nin başlattığı çizgide yer alır. Ona göre, peygamberlerden bazıları bu özel sembolik bilgiyi göksel ruhlardan dolayımsız olarak alır. Bu türden bir kazanım, böylesi dolayımsız bir bilgi peygamberin tahayyül gücünü zorunlu kılar. Entelektüel yönü ağır basan daha yüksek bir peygamberlik türünde, peygamber göksel akıllardan sadece ilk tümelleri değil, fakat ikinci akledilirleri de alır. Burada işe esas karışan şey sezgi gücüdür. İbn Sînâ'ya göre, bütün bilginin son çözümlemede kendisine dayandığı ilk ilkeleri kavrayan sezgi gücünün üstünlüğüne bağlı olarak, teorik aklın farklı yetkinlik derecelerinden söz edilebilir. Sezgi gücü bazı insanlarda yok denecek kadar azken, bazılarında da oldukça yüksek seviyelere çıkabilir.

Şu halde, İbn Sînâ'ya göre, peygamberin göksel akıllardan sadece bilgiyi alış tarzı değil, fakat alınan bilginin niceliği de filozofun bilgisinden farklılık gösterir. Peygamber Etkin Akıldan bütün akledilirleri "birden alır." Söz konusu entelektüel vahiy daha sonra hayal gücünden geçerek insanlara ulaştırılır. Başka bir deyişle, peygamber yoluyla anlatım kazanmış olan vahiy, yine son çözümlemede akıldan ziyade hayal gücünün bir başarısı olmak durumundadır. Bu özellikleri haiz vahiy, öncelikle kendileri olmadan sosyal ve politik bir hayvan olarak insanın varlığını sürdüremeyeceği hukuk kurallarını ihtiva eder. Aynı zamanda bir liderlik kurumu olmak durumunda olan peygamberlik, İbn Sînâ'ya göre, uygarlaşmış toplumun bekası için vazgeçilmez olma niteliği taşır.

Tanrı'nın iyiliğini, O'nun insanlar için koymuş olduğu kuralları insan varlıklarına iletmekle yükümlü olan peygamberin en önemli görevi, dünya mutluluğu ve ebedi saadet için gerekli bilgiyi vermek ve ahlaki erdemleri öğretmektir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun vahdaniyeti ve öteki sıfatları, ölümden sonraki hayatın niteliği gibi konular da peygamberin insanlara bilgi aktarmakla yükümlü olduğu konulardır. Bununla birlikte, peygamber bu konuları insanlara herkesin anlayabileceği bir dille ve basit "misallerle" anlatır. Demek ki, insana açık yetkinliğin doruk noktasını, ahlaki erdeme erişmek için gerekli olan eylem ve düşüncenin birlik ve bütünlüğünü hayata geçiren Peygamberde bulan İbn Sînâ, İslami toplumun düzenini ilahi hikmete uygun olarak düzenleme görevini Peygambere verir. Çünkü Peygamber kendi gelişimi için gerekli bütün ahlaki özelliklere sahiptir; öyle ki bu özellikler, ona başka insanlar için, yasalar ve adaletin tesisi yoluyla kurallar koyma yeteneği kazandıran olgun ve yetkin bir ruha şekil verir. O, bütün beşeri iyiliklerin kaynağında bulunan adaleti tesis eden kişi olmak durumundadır.

İbn Miskeveyh

Doğu'da Meşşai felsefenin son örneklerinden biri, çok yönlü düşünür kimliğine rağmen, daha ziyade etiğiyle kendisini göstermiş olan İbn Miskeveyh'tir. Felsefesini büyük ölçüde Grek düşüncesine dayandıran İbn Miskeveyh felsefede eklektik bir yaklaşım benimsemişti. Grek felsefesini her ne kadar İslami problemlere uygulamış olsa da, felsefeyi belli ölçüler içinde de olsa dönüşüme uğratmak için dini pek fazla kullanmadı. Bundan dolayı, Fârâbî Okulu'na mensup İslami bir hümanist olarak nitelenen İbn Miskeveyh'in, İslam düşüncesinde İslamı bütün insanlığa ortak olan rasyonel pratikler sistemine uydurmaya yönelik bir eğilimi temsil ettiği kabul edilir.

Metafiziği: İbn Miskeveyh yorumcuları, onun esas itibariyle Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanması, Tanrı-evren ilişkisi ve kozmik varlıkların oluşturduğu hiyerarşi gibi konular etrafında dönen metafiziğinin Yeni-Platonculuğun özel bir versiyonu tarafından şekillendiğini söylerler. Bu bağlamda Yunanlı filozofların Tanrı'nın varlığı ve birliği konusunda kesinlikle hemfikir olduklarını öne süren İbn Miskeveyh, dinle felsefeyi uzlaştırma probleminden böylelikle sakınmaya çalışmıştı. Nitekim Aristoteles'in Tanrı'yı İlk Muharrik olarak tanımlamasının İslam için kabul edilebilir bir Yaratıcı anlayışına tekabül ettiğini düşünerek Tanrı'nın varoluşunu kozmolojik bir delille kanıtlamıştı.

Gerçekten de İbn Miskeveyh'e göre sürekli bir değişme hali içinde bulunan fenomenler dünyasındaki her değişme bir harekettir. Bu yüzden, o hareketin evrendeki en bariz olgu olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak bakımından en ikna edici kalkış noktasını meydana getirdiğini düşünmüştü. Aristoteles'in ünlü hareket delilini bu şekilde büyük bir hoşnutlukla benimseyen İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlığını ve birliğini kanıtladıktan sonra, Tanrı'nın cisim olmadığını, O'nda cisme ait çokluk, birleşim, hareket özelliklerinden hiçbirinin bulunmadığını öne sürdü. İbn Miskeveyh, Tanrı'nın sıfatları konusuna, "O

nedir?" sorusuyla değil de, "O ne değildir?" sorusuyla yaklaşmak gerektiğini düşünüyordu. Aksi takdirde Tanrı hakkında insani terimlerle konuşmak ve dolayısıyla, antropomorfizme düşmek tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağını dile getiren İbn Miskeveyh, İslam felsefesinde negatif teolojinin ilk örneklerinden birini ortaya koymuştu. Ona göre, Tanrı'nın her türlü olumlu özelliğin yaratıcısı olarak bütün sınırlı nitelendirmelerin ötesinde olduğunu kabul etmek gerekiyordu.

İbn Miskeveyh, Tanrı'yla evren arasındaki ilişkiyi açıklarken, bu kez İslam dünyasında esas olarak Fârâbî'nin bir metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği sudur teorisini takip etmiştir. Bu nedenle, onun kozmik akıllar, ruhlar ve feleklerle ilgili görüşleriyle feleklerin hareketine dair açıklamaları Fârâbî'nin görüşlerinden farklılık göstermez. Söz konusu sudur teorisiyle aynı zamanda kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, bu hiyerarşiyi oluşturan varlık düzeylerinin birbirlerine bitişik halde bulunduğunu göstermek isteyen İbn Miskeveyh, varlık düzeylerine ilişkin şeması ve açıklamasıyla da İslam inancını temellendirme amacı güttü. O, hiyerarşik varlık anlayışını sadece yaratıcı Tanrı'dan, yani yetkin olandan başlayıp dört öğeye, eşdeyişle daha az yetkin olana doğru ulaşan bir süreç olarak değil, fakat aynı zamanda dört unsurdan Tanrı'ya doğru ilerleyen bir süreç olarak da göstermeye özen gösterdi. Bununla İbn Miskeveyh, hiç kuşku yok ki bir yandan belli bir evrim telakkisini temellendirmeye çalışırken, bir yandan da evrenin merkezinden en son gökcisminin dış yüzeyine kadar kozmik varlığın, organları değişik olsa da bütünlük arz eden canlı bir organizma olduğunu gösterme çabası veriyordu. Ona göre, bu bütünlüğü sağlayan şey, çeşitli varlık düzeylerinin evrene sirayet etmiş olan ilahi hikmete uygun hiyerarşik bir yapı sergilemesiydi. Bu hiyerarşik sıralanış, ana hatlarıyla ve en aşağıdan başlamak üzere organik cisimler, bitkiler, hayvanlar, beşeri varlık ve melekler şeklindedir. Dolayısıyla, basitten karmaşığa, inorganik olandan giderek karmaşık bir yapı kazanan organizmalara, nihayet fiziki

varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşi söz konusudur.

Psikolojisi: İbn Miskeveyh'in ruh anlayışı, Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiş olan tinselci görüşe, ruhun kendinden-kaim bir varoluşa sahip olduğu görüşüne dayanır. O, gerçekten de ruhun gerçek varoluşunu, insanda aynı anda farklı, hatta karşıt formlar alan bir şey ya da kendilik bulunduğunu söyleyerek öne sürer. Maddenin belirli bir anda sadece tek bir form alabildiği dikkate alınırsa, söz konusu kendilik, açıktır ki maddi bir şey olamaz.

İbn Miskeveyh ruhun basit ve kompleks, mevcut ve namevcut, duyusal ve akledilir şeyleri idrak ettiğini, bununla birlikte hiçbir şekilde bölünebilir olmadığını ileri sürer. Bir ve bölünemez olan ruhun farklı şeyleri, farklı yetilerle, farklı şekillerde idrak edip etmediği sorusunu, o iki şekilde yanıtlar. Bunlardan birincisinde, tıpkı Platon gibi, benzerin benzerini bildiğini söyler; buna mukabil ikincisinde, ruhun kompleks maddi şeyleri ve maddi olmayan basit şeyleri algılayan bir yeti ya da melekeye sahip bulunduğunu, ama onun bütün bu farklı şeyleri farklı şekillerde algıladığını dile getiren Aristotelesçi yaklaşımı benimser.

İbn Miskeveyh, doğallıkla kendinden kaim bir kendilik olarak ruhun ölümsüzlüğüne de inanıyordu. O, bireysel ruh ile ilahi ruh arasında kurduğu analojiden yararlanarak, nasıl ki Tanrı'nın varoluşunu kanıtlarken hareket deliline başvurduysa, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlarken de ruhun özünde hareketin bulunması olgusuna başvurmuştu. Ona göre, ruhun özünü meydana getiren söz konusu mekânsal olmayan hareket, biri yukarıya Tanrı tarafından yaratılmış ilk varlık olan akla, diğeri de aşağıya, maddeye doğru olacak şekilde, iki ayrı türden olmak durumundadır. İbn Miskeveyh bunlardan birincisinde, ilk akla yaklaşan ruhun aydınlandığını söylemekteydi. O, ruhta yukarıya doğru olan bu hareketin onun kurtuluşuna, aşağıya ya da maddeye doğru olan hareketin onun mahvına yol açtığını savundu.

Etik Anlayışı: İbn Miskeveyh'in etik anlayışı da işte bu ruh görüşünden, ruhun iki ayrı hareketiyle belirlenen iyi ve kötü tasarımından çıkar. İnsan söz konusu olduğunda, gerçekten var olan ruhun ölümsüz olduğunu öne süren İbn Miskeveyh insanın amacının bir bütün olarak kendini gerçekleştirme çabasıyla belirlenen gerçek bir mutluluk, esas itibariyle ebedi bir saadet olduğunu öne sürer. Bunun yolu da yetkinleşmeyi ifade eden erdemli bir yaşayıştan, hem teorik hem de pratik anlamda mükemmelleşmekten, birtakım erdemleri hayata geçirmekten geçer.

Erdemleri, İbn Miskeveyh, aynen Platon'un yaptığı gibi, ruhun güçlerine; ruhun güçlerinin kendilerine özgü işlevleri yerine getirmesine bağlar. Ona göre, ruhun üç gücü ya da melekesi vardır: (i) Beyinde bulunduğunu söylediği, rasyonel güç ya da düşünme melekesi; (ii) karaciğerde bulunduğunu belirttiği şehevi ya da hayvani güç; (iii) kalpte olduğunu ileri sürdüğü öfke gücü. Erdemi ruhun söz konusu üç ayrı gücüne bağlayan İbn Miskeveyh, onu aynı zamanda Aristotelesçi "altın orta" yaklaşımıyla ifade eder. Buna göre erdem ruhun ilgili veçhesinin, özellikle de düşünme gücü veya aklının, insanlığın özünü temsil edecek ve onu daha aşağı varlık türlerinden ayıracak şekilde yetkinleşmesine karşılık gelir. İnsanın erdemi, o düşünme ve ölçüp biçme yeteneğini geliştirdiği ve aklını bir bütün olarak hayatına uygulayabilmeyi başardığı ölçüde gelişir. İnsanın, İbn Miskeveyh'e göre, bunu iki aşırı uç arasındaki ortayı gözeterek yapması gerekir; adalet adı verilen o en temel erdem, insan işte bunu gerçekleştirdiği zaman söz konusu olabilir.

Buna göre, temel erdemler, ruhun üç ayrı güçle karakterize olmasına bağlı olarak, üçe ayrılır. Ruhun düşünen yanı mutedil olduğunda, yani doğru ortada bulunup, gerçek hedefi olan hakiki bilgiye iştiyak duyduğunda, ortaya bu güç ya da melekenin erdemi olarak bilgelik ya da hikmet çıkar. Şehvet gücü doğru ortayı bulduğu, yani kendi hedefi olan itidale aklın yönlendirmelerini kabul etmek suretiyle ulaştığı zaman bu kez söz konusu gücün erdemi olan iffet ve onunla birlikte cömertlik meydana gelir.

Nihayet, öfke gücü düşünme gücü tarafından yönetildiğinde, kendini denetim altına alma ve onunla birlikte yiğitlik erdemi ortaya çıkar. Bu erdemlerin birleşmesinden, onların birbirlerine bağlı olmaları ve uygun ölçüye göre hareket etmelerinden, en temel erdem olarak adalet erdemi çıkar. İbn Miskeveyh buradan hareketle hikmeti, iffeti, yiğitlik ve adaleti dört temel erdem; cehalet, kendine hâkim olamama, korkaklık ve zulmü dört büyük bozukluk olarak sayar.

İbn Miskeveyh bununla da kalmayıp, saadet veya pratik ve teorik yetkinlik amacına hizmet edecek şekilde, birtakım yardımcı erdemlere de yer verir. Örneğin hikmet kapsamı altında, o kavrayış gücü, bellek kapasitesi, basiret, keskin anlayış ve öğrenme yeteneğinden söz eder. Öte yandan, İbn Miskeveyh iffet kapsamı içinde utanma, sükûnet, sabır, cömertlik, barışseverlik, doğruluk, iyi huyluluk, uysallık ve takvayı tartışır. Yiğitlik kapsamı içinde ise âlicenaplık, cesaret, sebatkârlık, asalet ve marifet bulunmak durumundadır. İbn Miskeveyh, nihayet adalet kapsamı içinde dostluk, ülfet, minnettarlık, hakkaniyet, hatırşinaslık ve dindarlık gibi yardımcı erdemlerin de bulunması gerektiğini bildirir.

Gazâlî

İslam felsefesinin, kendi istikbali ya da yazgısı üzerinde en belirleyici etkiyi yapan uğrağı, hiç kuşku yok ki Gazâlî'nin konumlandığı yer ya da durak olmak durumundadır. Çünkü Gazâlî (1058-1111), İslamın Doğu'sunda, yani en stratejik bölgesinde, Kindî'nin başlatıp Fârâbî'nin, ama özellikle de İbn Sînâ'nın ivme kazandırarak devam ettirdiği din ile felsefenin birliğini temin etme hareketiyle dini felsefe yoluyla aklileştirme sürecinin, doğrudan ya da dolaylı olarak sona erdiricisidir. Yani akıl ile iman, felsefe ile din arasında kesin bir tercih yapan, imanı aklileştirmenin onun özünü çarpıtmaktan başka hiçbir şey olmadığına inanan imam Gazâlî, yönelttiği eleştirilerle Sünni İslam dünyasında Yunan tarzı rasyonalist felsefenin sona ermesine ve yeni bir fel-

sefenin, hikmete yönelik bir felsefe olarak tasavvufun doğuşuna yol açmıştır.

Onun yaşadığı dönem, politik açıdan ağır bir çalkantı, hatta kriz dönemiydi. Gazâlî, böylesi bir kriz döneminde, İslam toplumuna yeni bir dinamizm kazandırmak amacıyla ortaya çıkmıştı. Bu amacını yabancı kaynaklardan değil de, İslamın kendi öz kaynaklarına dayanarak gerçekleştirme yoluna gitmişti. Güçlü zekâsı, ihyacı fikirleri, yol gösterici eleştirileri ve rabbani kişiliğiyle döneme ve İslam düşüncesinin sonraki uzun yüzyıllarına damgasını vurdu.

Aslında Gazâlî'nin kendisi de yaşadığı dönemde ortaya çıkan krize denk düşecek şekilde, tefekkür hayatının başlangıç sayılabilecek dönemlerinde bir entelektüel krize, şüphe bunalımına girmişti. Çeşitli bilim dallarını inceledikten sonra hiçbirinde mutlak ve kesin bir bilginin olmadığı sonucuna ulaşan Gazâlî, öncelikle ampirik bilgiden şüphe edip duyuların insana verebileceği hiçbir kesinlik bulunmadığını savunmuştu. O, sadece duyuların değil, fakat aklın da insanı yanılttığını ileri sürdü. Bu dönemde apaçık doğrulardan dahi kuşku duyma durumuna gelen Gazâlî, kısa bir buhran döneminin ardından kendi deyimiyle Allah'ın inayeti sayesinde akla güvenmeyi öğrenip, mantık ve kelam alanında çalıştı. Onun İslam dünyasının en önde gelen mantıkçılarından biri olduğu kabul edilir. Aslında Gazâlî'nin mantığa yaklaşımı açık ve netti. Mantığın felsefi açıdan nötr bir araç olduğunu, filozoflar tarafından kullanılan mantığın kelamcıların kullandığı mantıktan hiçbir şekilde farklılık göstermediğini dile getiren Gazâlî, kelam alanındaki temel amacını ise hakiki inancı sapkın yenilikçilerin tahrifatlarından korumak diye ifade etti.

Felsefe Eleştirisi: Gazâlî işte bu amacın bir parçası olarak yoğun bir felsefe eleştirisine, daha doğrusu İslami düşüncedeki Aristotelesçi felsefeye ve dolayısıyla Meşşai felsefenin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi temsilcilerine yönelik bir eleştiriye girişir. Gerçekten de Gazâlî'nin esas derdi dini prensiplerle veya İslami il-

kelerle çelişen metafizik teorilerleydi. Buna göre matematik ve astronomi benzeri bilimlerle hiçbir sorunu olmayan, tam tersine mantıkla birlikte söz konusu bilimlerin de tahsilini özendiren Gazâlî, kendilerine karşı çıktığı filozofların teorilerini kanıtlayamadıklarını ileri sürmüştü. Başka bir deyişle, onun felsefeye yönelik eleştirisinin temelinde belli bir kanıtlama teorisi bulunmaktaydı. Zorunlulukla doğru olduğu kanıtlanan bir teorinin kabul edilmesi gerektiğini öne süren Gazâlî, böyle bir teorinin kutsal kitapta yer alan bir beyan ya da bildirimin lafzi anlamıyla çelişmesi durumunda, kitabi ifadenin ancak metaforik olarak yorumlanabileceğini öne sürdü. Bunun tersine doğruluğu kesin olarak kanıtlanamadığı gibi, dini ilke veya kutsal kitabın beyanlarının lafzi anlamı veya doğruluğuyla çelişen bir teorinin yanlış olduğu gerekçesiyle reddedilmesi gerektiğini savundu.

Gazâlî, işte buradan hareketle meşhur eseri *Tehâfütü'l Felâsife* [Filozofların Tutarsızlığı]'de, özellikle Yunan tarzı felsefenin kendisine hücum eder. Buna göre, filozofların ilahiyatla ilgili belli başlı konuların çözümünde ileri sürdükleri iddiaların kesin ve ikna edici kanıt ya da argümanlara dayanmadığını yine onların kullandığı yöntemlerle ortaya koyan Gazâlî, Meşşai filozofların rasyonel delillerle kanıtlanması mümkün olmadığı halde, ezeli evren ve başlangıçsız zaman fikrini savunmakla, İslamın hür ve yaratıcı Tanrı inancından saptıklarını savunur. Onların Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisiyle karıştırarak değişen varlıklarla ilgili bilginin onları bilenlerde de değişmeye yol açacağı öncülünden hareketle Tanrı'nın yalnızca kendisinin bilincinde olduğunu veya tümelleri ya da bütün eşyayı tümel bir bilgiyle bildiğini iddia ederek, Allah'ın bilgisini sınırladıklarını ileri sürer. O, yine Meşşai filozofların Platon'dan beri süregelen ruhun basitliği ve gayrimaddiliği tezine dayanarak, ahiret hayatının sadece ruhani bir hayat, ahiret mutluluğunun da akli ve manevi doyumlardan ibaret olduğu şeklindeki fikirleriyle cismani dirilişi reddettiklerini belirtir. Söz konusu filozofların duyu hazları veya elemleriyle ilgili Kuran tasvirlerini halkın ahlaki terbiyesini amaçlayan

semboller olarak değerlendirdiklerini düşündüklerini belirterek, bütün bu fikirleri Kuran'da yer alan sarih açıklamalarla ters düştükleri ve peygamberleri yalanladıkları için, felsefenin iman açısından zararlı olduğu ve filozofların tekfir edilmeleri gerektiği kanaatine varır.

Kuran'ın ruhu ile genelde felsefe, özel olarak da Yunan felsefesi arasında bir büyük uçurum bulunduğuna inanan Gazâlî'ye göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın en büyük yanlışı hak yolunu bırakarak batılı taklit etmeleri olmuştur. Onlar, dahası dinin pozitif olgularını metafizik sistemlere kurban edip İslam dinini önyargılı bir felsefe sisteminin bakış açısından yorumlamışlardır. *Tehâfüt*'te Gazâlî, filozofların tam yirmi başlık altında topladığı görüşlerini şiddetle eleştirir. Bu konu başlıklarının en önemlileri arasında (1) filozofların evrenin ezeli ve ebedi olduğuna dair dogma ya da inançları; (2) onların, bir yandan evrenin ezeli olduğunu söylerken, diğer yandan da Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu iddia etmelerindeki çelişki; (3) ya da başka bir deyişle, filozofların yaratıcı olduğunu söyledikleri Tanrı'nın yaratma eylemini her durumda bir determinizm ihtiva eden bir türüm teorisiyle açıklamaları bulunur. Filozoflar, yine (4) Tanrı'nın tümellere ve tikellere dair bilgisini açıklamayı; (5) O'nun varlığını, birliğini, basitliğini ve maddi olmayışını kanıtlamayı; (6) ilahi nedenselliğin doğasını göstermeyi ve yine (7) nefs ya da ruhun tinsel ve ölümsüz olduğunu göstermeyi başaramamışlardır..

Tasavvuf: Dini akıl yoluyla temellendirme yoluna hiç meyletmeyen, Tanrı'nın vahyin unsurlarının rasyonel bir tarzda bilinebileceğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkan, kısacası felsefede aradığını bulamadığı gibi aradığını bulanları da küfürle suçlayan Gazâlî, en sonunda gönül yoluna girip tasavvufi görüşü ve hayat tarzını benimser. Ona göre, tasavvufi unsurlar dinin en canlı bölümünü meydana getirip, dini hayatı tam bir hakikate dönüştürür. Gerçekten de şüphenin pençesinde kıvranıp İslam düşüncesine kötü bir biçimde sirayet ettiğini düşündüğü Yunan

tarzı felsefeyi çürüttükten sonra, Gazâlî nurların nuru Tanrı'nın kendisini şüpheden kurtardığını görür. O, böylesi bir yönelim içinde, tasavvufun pratiğinden veya dini bir tecrübe, *vusûl* veya *hulûl* umuduna kapılmadan önce, tasavvufun teorik boyutu üzerinde durur. Tanrı'nın sıfatlarını, insan ruhunun mahiyeti konusunu, Allah'ın evrenle olan ilişkisini ve mistiğin *ittihad* veya *vusûl* deneyimi için vazgeçilmez olan yaşayış bilgeliğinin temel unsurlarını ele alır. Ya *ehl-i sünneti* tasavvufa, ya da hiç olmazsa tasavvufu *ehl-i sünnete* yaklaştırmak isteyen Gazâlî, özellikle Tanrı'nın sıfatları ile ilgili görüşlerinde Kuran'a dayanır. Ona göre, Tanrı özünde bir olan, benzeri ve evveli bulunmayan kadim varlıktır. Bütün varlığın nihai ve en yüksek, biricik nedeni olan Tanrı yine, varlığın yetkinliğine sahip bulunan biricik hakikattir. Var olan sadece O'dur; yalnız O hak olup başka her şey batıldır. Şükreden de şükredilen de O'dur; seven de sevilen de O'dur.

Fakat Gazâlî, Yunanlı filozofların etkisiyle Tanrı'nın temelde akıl veya kendi kendisini akleden düşünce olduğunu öne süren filozoflardan esas, Tanrı'nın temelde yaratılışın nedeni olan irade olduğunu savunmak bakımından ayrılır. Bu ise elbette felsefenin reddedilip, dinin veya teolojinin olumlanması anlamına gelir. Ona göre, kendi eylemlerinin irade edicisi olup, kendi iradesinden sâdır olacak her eylemin dayanağı ve kaynağı durumunda bulunan Tanrı, az ve çok, büyük ve küçük, hayır ve şer, yarar ve zarar her şeyin kazası, yargısı ve iradesiyle meydana geldiği varlıktır. Diğer filozoflar gibi Tanrı'nın aşkın yönünü vurgulayan, O'nun yaratıcısı olduğu zaman ve mekânın sınırlılığının ötesinde bulunduğunu her fırsatta söyleyen Gazâlî, bir yandan da Tanrı'nın zaman ve mekân düzeni olarak evrene içkin olduğunu söylemeye çok dikkat eder. O'nun iradesi evrenin her yerinde tezahür ederken, ezeli-ebedi bilgeliği ve cemali kendisini yaratılmış olanların güzelliği ve ihtişamında gösterir. Sadece Tanrı'dır kendinden kaim olan, öyle ki O'nun dışında olan her şey O'nun sayesinde vardır. Buradan hareketle, O'ndan başka bir şeyin var olmadığı söylenebilir. Allah'tan başka şeyler, özleri

itibariyle yokluktan ibaret olup Allah'a nispetle ve O'ndan dolayı varlık kazanırlar.

Yine Tanrı'nın eksiksiz iyilik ve mutlak güzellik olduğunu, nurlar nuru olup, yaratıcı hakikatten başka hiçbir şey olmadığını söyleyen Gazâlî her şeye rağmen, bütün bu sıfatların O'nda nasıl bulunduğunun aklen bilinemeyeceğini ve insanın diliyle betimlenemeyeceğini söylemeye özen gösterir. Onun gözünde Tanrı evrende ne ise nefs veya ruh da insanda odur. Başka bir deyişle, nasıl ki Tanrı evrene hem aşkın ve hem de içkin ise ruh da bedene öyledir. Tanrı'nın insana kendi ruhundan üflediği, O'nun sıfatlarını ve hatta özünü yansıtan ilahi kıvılcımla aydınlanmış olan ruh, aynen Tanrı gibi görünmez, bölünmez, zaman ve mekânla sınırlanmamış olup, nicelik ve nitelik kategorilerinden bağışıktır. Daha da önemlisi, ruh ya da nefs, tıpkı Tanrı gibi iradedir ya da en azından insan Tanrı'ya özellikle irade bakımından benzerlik gösterir. Bu, İslam felsefesinde iradenin akıl, din ya da imanın da felsefe karşısında mutlak üstünlüğünü ifade eden en önemli an ya da uğraktır.

Gerçekten de Gazâlî bedenin sadece kendisinin bir aracı olduğu, kendi başına hayat veren bir yaşama sahip bulunan ve bedeni denetimi altına alıp düzenleyen ruhun en temel unsurunun düşünce ya da akıl değil, fakat irade olduğunu ileri sürer. İrade özgürlüğüne sahip insan için çok sayıda ihtimal söz konusudur: İnsan ya madde aşkı veya beden sevgisiyle bedeni tatmine yönelir ya da özellikle iradesi ve kendisini Tanrı'ya yaklaştıracak erdemli eylemlerle, Tanrı'nın sözüne kulak vererek gerçek kaynağına yönelebilir. Bunu başarabilen insanda, Hakk'ın hakikatinin kendisinde tecelli ettiği kalpte, Gazâlî'ye göre, varlık açık seçik kavranır. Kişinin her türlü rasyonel çıkarımdan bağımsız olarak kendi iç tecrübesiyle ulaşmış olduğu bu bilgi sadece peygamberlere ve yüksek bir ahlaki arınmayı gerçekleştirebilmiş olan velilere verilen, duyu ve aklın ötesine geçebilen kutsi-nebevi ruhun bir mazhariyetidir.

İbn Meserre

İslam felsefesinin ikinci bir ayağı da Kuzey Afrika ve İspanya'da geliştirilmiş olan felsefedir. İslam felsefesi tarihi üzerinde yoğunlaşan araştırmacılar, Endülüs'te felsefenin öncüsü ya da kurucusunun İbn Meserre (883-931) olduğunu kabul ederler. Gerçekten de İbn Meserre, bir yandan mistik ya da tasavvufi felsefesiyle İbn Bacce ve İbn Tufeyl'e, diğer yandan da akıl ile vahyin bağdaşabilirliğine, güvenilir filozoflarla peygamberler tarafından seçilen yolların aynı amaca, Tanrı'nın birliğinin bilgisine götürdüğüne ilişkin görüşleriyle İbn Rüşd'e çıkan yolu ardına kadar açmıştır.

İman ile Akıl İlişkisi: Düşüncelerini büyük ölçüde Bâtıni imge ve sembollerle aktaran İbn Meserre'nin düşüncesinin özünde akıl ile vahyin birliği ya da bağdaşabilirliği düşüncesi bulunur. Ona göre, bu ikisi farklı yollar izlese de aynı hedefe, Tanrı'nın birliğinin (*tevhid*) bilgisine götürür. Gerçekten de insan varlıkları kendilerine Tanrı tarafından bahşedilen aklı kullanmak ve dolayısıyla, Tanrı'nın işaretleri üzerinde düşünmek suretiyle, hakikatin bilgisine adım adım yükselirler. Başka bir deyişle, akıl yoluyla aşağıdan yukarıya doğru yükselenler, Peygamberin yukarıdan aşağıya indirdiği aynı hakikati keşfederler. Bundan dolayıdır ki akıl ile iman arasında en küçük bir çatışma olamayacağını ileri süren İbn Meserre, bir yandan Kuran'ın Müslümanları yaratılışın işaretleri ve manası üzerinde düşünmeye çağırdığını bildirirken, bir yandan da akıl ve düşüncenin peygamberin bildirdiklerini doğruladığını belirtir. Akıl ile vahyin söz konusu birliği ya da bağdaşabilirliğinin en önemli delili, Yunanlı filozofların peygamberden yüzyıllar önce hakiki Bir'in bilgisine erişmiş olmalarıdır. O, söz konusu iki yol öğretisine paralel olarak, bilimi de ikiye ayırmıştı. Bunlardan birincisi, duyular yoluyla kavranamayan, bir anda ve bütün olarak yaratılmış akledilir gerçekliğin bilimiydi. Diğeri ise gözle görülebilir olan duyusal gerçekliğin bilimiydi. Farklı kaynaklardan, Kuran ve tasavvuftan olduğu kadar Yunan felsefesinden de beslenen İbn Meserre, Tanrı'nın

sıfatlarından başlayıp yaratılışın ayrıntılarına uzanacak şekilde metafiziğini söz konusu ilk bilim türünde ifade etti.

Tanrı'nın Sıfatları: İbn Meserre, bütün Müslüman düşünürler gibi, Tanrı'nın insan düşüncesini aştığını söylemekteydi; O'nun zatı ya da özüyle ilgili olarak, var olması dışında, hiçbir şey bilemeyeceğimizi söyleyen İbn Meserre, Tanrı'nın sıfatlarının, O'nun zatından ayrı olduğunu ileri sürmekteydi. O, işte bu yüzden ve bu arada Tanrı'nın birliğiyle insanın iradesi ve özgürlüğünü bağdaştırabilmek için, Tanrı'nın ezeli-ebedi olan özüne ilişkin sıfatlarla eylemin sıfatlarını birbirinden ayırdı. İbn Meserre buna rağmen, sadece tümelleri bildiğini söylediği Allah'ın salt ilim, irade, cömertlik, izzet ve kudret, adalet, iyilik ve gerçeklik olduğunu öne sürdü. Fakat bu sıfat ya da nitelikler, ona göre, bağımsız birer gerçeklik olmayıp, biricik gerçek varlık olan Tanrı'nın değişik bakımlardan anlatımlarıdır. İbn Meserre Allah'ın bütün sıfatlarını tek bir anlama indirgeyerek, O'nun her yönden bir olduğunu anlatmak istemişti.

O, bütün varlıkları dört kategoriye ayırmıştı. Meserre'nin şemasında öncelikle Varlık ya da Tanrı'nın ayrı, biricik, sonsuz ve hareketsiz olan zatı vardı. Bu, Aristoteles'in İlk Muharrik'ine olduğu kadar, Plotinos'un tüm varlıkların kendisinden sudur ettiği Bir'ine tekabül eden varlıktır. Geri kalan tüm diğer varlıklar, onun işaretleridir. Buna göre, ikinci varlık kategorisi, şeylerin İdeasına tekabül eden Evrensel ya da Külli Akıl'dır. Aklın Tanrı'yla olan ilişkisinin güneş ışığının güneşle olan ilişkisine benzer olduğunu savunan İbn Meserre, üçüncü varlık olarak evrenin cismini ve felekleri taşıyan külli nefsi öne sürer. Onun kozmolojik varlık hiyerarşisinde, en aşağı varlık düzeyini cisimsel varlıkların fail nedeni olan fiziki nefs ya da külli tabiat oluşturur. O, evrenin bu dört varlık düzeyi üzerinden Tanrı'nın "Ol!" buyruğuyla oluştuğunu söyler.

Büyük ölçüde felsefi bir kozmoloji üzerinde inşa ettiği bu ilahi yaratım süreci yoluyla, İbn Meserre bir taraftan da pey-

gamberlik görüşünü temellendirme imkânı bulur. Buna göre, külli nefsin özelliği sevgidir. Zira o, aklı ve onun güzelliğini gördüğünde, onu aşk derecesinde sever ve onunla birleşme isteği doğrultusunda hareket eder. Oysa külli tabiatın özelliği baskın çıktığı için, o kendi başına kalınca nefsi ve aklı görüp kavrayarak ona aşk beslemesi imkânsızlaşır. Külli ruh fiziki nefs ya da külli tabiatın bu halini görünce, ona acır ve kendisinden bir parça, bir güç gönderir. Bu son derece latif ve şerefli güç, daha önce külli tabiatın sahip olduğu bitkisel ve hayvansal nefsi yenerek, bireysel ruhlara, yani tek tek insanlara esas itibariyle ait oldukları dünyayı sevdirir, unuttukları hakikati anımsatır, bilmediklerini öğretir ve günah kirlerini temizler. İbn Meserre'ye göre külli ruhun bir parçası olarak külli tabiata gönderilen bu şerefli varlık, peygamberdir.

İbn Bacce

İbn Bacce (1095-1138), Batı'da İbn Meserre eliyle kurulan İslam felsefesinin önemli isimlerindendir. Hatta ünlü Müslüman toplum ve tarih teorisyeni İbn Haldun Doğu'daki İslam felsefesinin en önemli isimleri olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'yı, Batı'daki felsefenin en seçkin temsilcileri olarak İbn Rüşd ile birlikte onun adını verir. Gerçekten de felsefesi genellikle Doğu İslam dünyasında gelişip olgunlaşan felsefe geleneğinin bir uzantısı olarak görülen İbn Bacce, Fârâbî gibi İslam düşünürleri yanında Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi Yunanlı düşünürlerden etkilenmiştir. Buna göre, politik ilgileri yönünden Platon'un başlattığı, sonradan Aziz Augustinus ve Fârâbî'nin devam ettirdiği gelenek içinde yer alan İbn Bacce, toplumla filozof veya toplumdaki birey ile Tanrı'ya bağlanmış hikmet sahibi birey arasındaki karşıtlığa daha büyük bir güçle vurgu yapmak bakımından onlardan ayrılır.

İnsan ve Ruhla İlgili Görüşleri: İbn Bacce'yi en fazla ilgilendiren konu, insan ve insanın erdemli bir politik toplumda ger-

çekleşecek mutluluğu olmuştur. O, insanla evren arasında bir benzerlik kurarak, bir yandan insanı evrenin küçük bir modeli olarak değerlendirir, diğer yandan da onu bir akıl varlığı olması dolayısıyla, doğanın biricik değeri olarak tanımlar. Doğal, hayvani ve akli yönleri bulunan insanda, başlangıçta bir potansiyel, bir nüve olarak bulunan düşünme yetisi birtakım aşamalardan meydana gelen bir anlama ve bilme süreci içerisinde edimselleşir. Başka bir deyişle, doğal bir yetenek olarak bütün insanlara verilen akıl, geliştirilip yetkinleştirilmesi insanın gayretine bağlı bulunan bir güçtür. İnsan rasyonel potansiyelini geliştirmek ve yetkinleştirmek suretiyle, maddi dünyadan ve onun gelip geçiciliğinden ebediliğe, maddi dünyanın çokluğundan ilahi birliğe ve maddi olanla birlikte olmanın sıkıntısından kurtularak sürekli bir sevinç ve mutluluk durumuna yükselebilir.

İşte burası İbn Bacce'nin felsefesinin iki temel noktası ya da dayanağından birisini oluşturur. Bunlardan birincisi ilahi olanla birlik ya da birleşme, ikincisi de âlim ya da filozofun toplum içindeki yalnızlığıdır. İbn Bacce filozofun en aşağıdaki göksel akıl ve tümellerin bulunduğu yer olan etkin akılla birleşmesini ifade eden *ittisal* deneyiminde evrenin en gerçek, en temel ve ezeli-ebedi bütün yönlerinin açığa çıktığını, söz konusu birlik yoluyla insanın nihai hedefine, gerçek mutluluğa eriştiğini öne sürer. Bu yüzden onun esas itibariyle insanın nihai amacı olarak mutlulukla ilgilendiği söylenebilir. Etkin akılla, tümelleri kavramak suretiyle birleşme olarak söz konusu mutluluğa nasıl erişilebileceğini açıklamak için, o insanın ruhunun gelişiminin izini sürmüştür.

İbn Bacce, Aristoteles'in ruhla ilgili üçlü sınıflamasına uygun düşecek şekilde, insan ruhunu bitkisel nefs, hayvani ruh ve insani nefs olarak üçe ayırır. Bitkisel nefsin beslenme ve büyümeyi, hayvani nefsin duyum ve hareketi temin ettiğini öne süren İbn Bacce, insan nefsinin temel özelliğinin ise düşünme olduğunu ifade eder. Buna göre, insan ruhu her ne kadar üç nefisten her üçünü de ihtiva etse bile, o, insanın özünü akıl olarak tanımlar.

Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinde yer alan bir filozof olarak İbn Bacce, aklın potansiyel ya da fiili olabileceğini söyler. Potansiyel durumda olduğu zaman, nefs kendi uygun nesnesini, akledilir formu alma kapasitesine sahiptir; oysa fiili hale gelince, objesiyle özdeşleşir.

Bilgi Görüşü: Gerçekten de insanın özünün akıl olduğunu, aklın ya da insan nefsinin temel özelliğinin düşünme olduğunu belirten İbn Bacce'ye göre düşünme yetisinin en temel işlevi söz konusu formları almak veya tümel kavramlar oluşturmaktır. O, dört ayrı kavram ya da akledilir form türünü birbirinden ayırır: Ezeli-ebedi bir dairesel hareket içinde olan cisimlerin formları, etkin ve kazanılmış akıllarda bulunan kavramlar, maddi dünya ile ilgili kavramlar ve iç duyu yoluyla idrak edilen kavramlar. Birincilerin maddeyle zorunlu hiçbir ilişkileri yoktur; ikinciler maddeyle sadece özsel olmayan bir ilişki içinde bulunurlar. Maddeye ayrılmazcasına bağlanmış olan üçüncüler maddede var olurken, sadece duyuların dolayımından geçmek suretiyle anlaşılır hale gelirler. Dördüncü türden form ya da kavramlar, ikincilerle üçüncüler arasında bulundukları için, kısmen maddi kısmen de değildir. Maddilik ile tikellik, maddesizlik ile de tümellik arasında bir bağ kuran İbn Bacce, söz konusu form ya da kavramlardan birincilerin, ikincilerin ve kısmen de dördüncülerin tümel, buna mukabil üçüncülerin tikel olduklarını dile getirir.

İbn Bacce, ahlak felsefesini bilgi ve metafizik görüşleri üzerine bina etmişti. Nitekim o, bilginin çeşitli düzeylerini bunlara karşılık gelen insan tipleriyle betimler; ona göre, sıradan insanlar veya yığınlar (*cumhur*), teorik düşünme yeteneğine sahip olan insanlar veya teorisyenler (*nüzzâr*) ve mutlu insanlar ya da filozoflar (*suadâ*) diye sınıflanabilecek olan üç insan türü vardır. İnsanların tümelleri en sıradan bilme yolu çoğunluğu meydana getiren sıradan insanların takip ettikleri doğal yoldur. Bu düzeyde akledilir tümel ya da makul, makulü olduğu şeyle bir bağıntı

içinde bilinir. İbn Bacce bu düzeyde akledilir tümellerin duyular yoluyla idrak edildiğini, pratik becerilerin tamamının bu yolla elde edildiğini söyler ve bu düzeydeki aklı maddi akıl olarak adlandırılır.

Akledilir tümellerin veya makullerin doğal yolla kavranmasının zirvesini oluşturan ikinci düzey, teorik düşünenlerin düzeyi olup, burada birinciden biraz daha farklı bir kavrayışla, fakat hemen hemen aynı yöntemle metafizik öncesi teorik bilgi alanına çıkılır. Bu düzeyde tahayyül veya tasavvur birinciyle kıyaslandığında, daha üstün bir nitelik arz eder. Öte yandan birinci düzeyde tümeller ya da makuller dış duyulardan alınan imge ya da suretlerle bağıntılı olarak bilinirken, teorisyenlerin düzeyine karşılık gelen ikinci düzeyde tümeller içsel duyularda oluşan suretler aracılığıyla bilinir. Söz konusu teorik bilgi düzeyi, tıpkı Platon'da olduğu gibi eksik makullerden oluşan matematiksel bilimlerle doğa bilimleri alanını ifade eder.

İbn Bacce'de akledilir tümelleri kavramanın, makullerle birleşmenin, kısacası bilmenin üçüncü ve son aşamasını, *müstefâd akıl* aşaması oluşturur. Teorik aklın son yetkinlik durumunu hayata geçiren üçüncü insan türü, diğer insan tiplerinin duyulara ve özel ruhani suretlere bağımlı bulunan bilmelerine karşılık, bilme faaliyetini bütün bağıntılardan uzakta gerçekleştirir. Akıl ve makul özdeşliğini ifade eden bu düzeyle birlikte metafizik alana geçilmiş olur. Bu düzeydeki insanlar da, var olan her şeyi bütün gerçeklikleriyle gören mutlu kimseler olarak filozoflardır.

Siyaset Felsefesi: İbn Bacce politika felsefesinde de, tıpkı Fârâbî gibi, toplumları erdemli ve erdemsiz toplum diye ikiye ayırır. Ona göre, filozoflar sayesinde hikmetli ve erdemli bir hayatın çerçevesini sunan ideal toplumda politik ve sosyal düzen temel dinamizmini sevgiden alır ve burada yargıçlarla hekimlere ihtiyaç duyulmaz. Zira böyle bir toplum düzeninde, bütün davranışlar erdemli, bütün görüşler isabetlidir. Oysa hiçbir yetkinliği bulunmayan erdemsiz toplum, ideal devlet ya da erdem-

li toplumun, Platon'un sözünü ettiği dört kötü rejimden birine dönüşmesinin sonucunda ortaya çıkmış toplumu ifade eder. İbn Bacce'nin bakış açısından, söz konusu erdemsiz ya da cahil toplum kötülüğün belirtileri olan değişmenin, istikrarsızlığın, çokluk ve kararsızlığın hüküm sürdüğü toplumdur. Gücünü sevgiden almayan erdemsiz toplum, insanın metafizik boyutunu hiç hesaba katmadığı için, burada erdemli insanın ya da gerçek filozofun mutluluğa erişebilmesi mümkün değildir.

İnsanın doğası gereği sadece iyi bir politik-toplumsal düzen içinde gerçek mutluluğa erişebileceğini savunan İbn Bacce, erdemli insanı ya da en üst bilgi düzeyine erişmiş filozofu kötü bir sosyal düzende bekleyen şeyin kaçınılmaz olarak yalnızlık olduğunu belirtir. Yani, bilgi ve eylemleriyle yetkin olan insanların, erdemli toplum idealine gönül vermiş olsalar da, bunun ne kendi zamanında ne de yakın bir zamanda gerçekleşebileceğine pek inanmayan İbn Bacce, erdemsiz bir toplumda, toplumdan tam bir tecrit olunmuşluk hali içinde yaşayacağını öne sürer. Çünkü mutlak bilgileri onları topluma yabancı hale getirir, görüşleri toplumun kanılarına aykırı düşer. İbn Bacce erdemli bir toplumda, toplumdan tecrit olunmuşluğun doğru hatta mümkün bir şey olmasa bile, erdemsiz toplumda, filozofun ya da erdemli insanın kendisini koruyabilmesi için kaçınılmaz olduğunu kabul eder.

İbn Rüşd

İslam dünyasında, felsefenin, ama özellikle de Yunan tarzı felsefenin en büyük temsilcisi İbn Rüşd (1126-1198) olarak geçer. Aristotelesçi felsefeyi İslam düşüncesine entegre etmeyi ya da bu doğrultuda şimdiye kadar alınmış yolu en üst mesafeye çıkarmayı amaçlayan İbn Rüşd'ün bu yüzden en temel düşüncesi veya teması, her ikisinin de doğru veya gereği gibi anlaşılması durumunda, din ile felsefe arasında hiçbir uyuşmazlık ya da çelişkinin olamayacağı düşüncesi olmuştur. Onun felsefeye katkılarının kesinlikle çok yönlü olduğu söylenebilir. Aristoteles'in

eserlerine birinci sınıf şerhler yazmak, bu felsefenin Hıristiyan düşüncesi tarafından anlaşılmasında ve alımlanmasında olabilecek en büyük rolü oynamak bu katkıların, hiç kuşku yok ki, en başında gelmektedir.

Din-Felsefe İlişkisine Dair Görüşleri: Çözmek istediği en önemli sorun akıl ile inancın uzlaştırılması olan İbn Rüşd, bu bağlamda öne sürmüş olduğu çifte hakikat öğretisiyle tanınır. Gerçekten de o, akıl ile imanın, felsefe ile dinin bağdaştırılamayacağını ileri süren Gazâlî'den sonra, bu problemin İslam dünyasının en acil problemi haline geldiğini düşünür ve çifte hakikat öğretisiyle, bu ikisinin birbiriyle çatışmak bir yana bir ve aynı hakikatin alternatif ifadeleri olduğunu ileri sürer. Burada onun temele aldığı şey, Aristoteles'ten gelen üç tip argüman ya da akıl yürütme arasındaki ayrımdır. Söz konusu argümanlar, elbette kanıtlayıcı, diyalektik ve ikna edici argümanlardır. Bunlardan felsefenin kullandığı kanıtlayıcı argümanlar veya kanıtlayan kimse ya da filozoflar, Kuran'ın lafzi veya aşikâr anlamının gerisindeki ezoterik anlama nüfuz ederler. Oysa yeterince bilgili olmayan, salt imana dayanan kimseler daha ziyade sembolik figürlere önem verirler. Buna karşın diyalektik argüman getiren insanlar, daha fazlasını anlayıp derin anlama nüfuz edemezler, ama kendilerini yorum yapmaktan alamazlar. İbn Rüşd'ün gözünde belirsizlik yaratıp ayrılığa yol açanlar, ilahiyatçılardır. Gerçekten de o, Kuran'ın mucizevi bir şekilde iki, hatta üç ayrı okumaya imkân verdiğini ve bu okumaların oluşturduğu yelpazenin kutsal metne ihanet edemeyeceğini düşünür. Bununla birlikte, asla belli bir düşünce kapasitesinin üstüne çıkmamak gerekir. Başka bir deyişle, retorik, diyalektik ve ispat birbirleriyle karıştırıldığı takdirde, Gazâlî'de olduğu gibi sapkınlığa düşülür.

Metafiziği: İbn Rüşd din-felsefe ilişkisine dair söz konusu görüşleriyle felsefeye bir temel kazandırdıktan sonra, kendi metafiziğinin ana hatlarını ortaya koyar. Onun metafiziği, hiç kuşku

yok ki, bir "Bir" veya "Tanrı metafiziği"nden ziyade, bir "Varlık metafiziği"dir. Çünkü ona göre metafizik, varlık olarak varlığı, fizik biliminin incelediği varlık türleriyle bunların ilk nedene varıncaya kadar bütün ilkelerini konu alan genel-teorik bir bilimdir. Başka bir deyişle, İbn Rüşd İslam felsefesine Yeni-Platoncu felsefeden intikal eden türüm şemasını korumakla birlikte, onda önemli tadilatlar yapmış ve eşbiçimli, yani aynı ilkelerin hem ayüstü ve hem de ayaltı âlemde geçerli olduğu bir evren tasarımı içinde, var olanların varlığını Aristotelesçi bir şema veya madde / form analizi bağlamında ya da hilomorfik bir çerçeve içinde ele almıştır.

Tanrı'sı Kuran'ın Allah'ından ziyade filozofun Tanrı'sı olan İbn Rüşd'ün varlık cetvelinin bir ucunda salt potansiyel varlık, şekilsiz özdek olarak ilk madde, diğer ucunda da bütünüyle edimsel varlık, saf düşünce ve akıl, İlk Hareket Ettirici olarak Tanrı bulunur. Buna göre, İlk Muharrik veya Tanrı, onda tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, hem bütünüyle aktüel, hem de tek tek her varlığın kendi fiili durumunu son çözümlemede kendisine borçlu olduğu edimsellik ilkesi olarak, cisimsel olmayan tözdür. Varlık ilkesinin bizatihi kendisini temsil eden Tanrı, onda evrendeki sürekli oluş ve değişmeyi başlatma ve kolaylaştırma işlevi görür. Başka bir deyişle, İbn Rüşd'de Tanrı'nın varoluşu "kozmolojik delil"le, yani ayüstü evrenin, Tanrı'nın ilk ve zorunlu nedeni olduğu hareketiyle ilişki içinde veya kozmolojik delille düzen ve amaç kanıtının ondaki başarılı sentezleri diye yorumlanan "inayet" ve "ihtirâ" delilleriyle kanıtlanır.

Gerçekten de, o inayet delilinde, insanların dünyadaki her şeyin insana hizmet edecek şekilde ayarlanmış veya tasarlanmış olduğunu söyler. Güneşi, ayı, toprağı ve rüzgârı, evrenin insanlar için nasıl tasarlandığına veya koşullandığına örnek olarak veren İbn Rüşd, bunu bu kadar iyi tasarlayan veya ayarlayan varlığın Tanrı olduğunu öne sürer. Tanrı'nın varoluşuyla ilgili diğer argümanda ise İbn Rüşd evreni bir canlıya benzetir ve bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı

amaca yönelik olarak çalışmasını sağlayan bir nefsin ve aklın bulunması gibi, ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilkenin olması gerektiğini öne sürer.

Tanrı'nın varoluşunu birtakım argümanlarla kanıtladığına inanan İbn Rüşd, daha sonra Tanrı'nın sıfatlarını tartışmaya geçer. Bu bağlamda ilk ele aldığı sıfat, birliktir. İbn Rüşd birlik dışında, Tanrı'nın yedi sıfatını daha sayar. Bunlar bilgi, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve kelam sıfatlarıdır. İbn Rüşd, bu sıfatlardan Tanrı'nın bilgi sıfatını tartışmaya özel bir önem verir. Gerçekten de Gazâlî'nin filozofların Allah'ın cüzileri bilmesini açıklayamadıkları ithamına karşı, o, ilahi bilgi ile beşeri bilgi arasında sadece bir isim benzerliği olduğunu, dolayısıyla O'nun bilme şeklinin insanların bilme tarzına kıyas edilemeyeceğini söyler. O, iki bilgi türü arasındaki farklılığı, insanın bilgisinin bir sonucun, oysa Tanrı'nın bilgisinin bir nedenin ürünü olduğuna gönderme yaparak açıklar. Buna göre, evrenin yaratıcı Nedeni olan Tanrı, neden olmaya dayanan bir bilgiye sahiptir. Yani, Tanrı tikelleri, onların varlığa gelmelerine neden olmak suretiyle bilir, oysa beşeri bilgi bu tikellerin varlığa gelmelerine bağlıdır.

Evrenin kaynağı konusunda da, İbn Rüşd, âlemin zaman içinde varlığa gelmesine neden olan ezeli bir irade anlayışının kendi içinde çelişik olduğunu söyleyerek, Gazâlî ve Eşarî kelamcılarının yaratma öğretisine karşı çıkıp, Aristotelesçi bir yaklaşım benimser. Evrenin açıkça Tanrı'nın eyleminin bir sonucu olduğunu öne süren İbn Rüşd, Gazâlî'nin görüşündeki çelişkiyi daha bir açıklıkla gözler önüne serebilmek için, zamansal failler ile ezeli-ebedi faillerin farklı bir biçimde eylemde bulunduklarını öne sürer. Buna göre, biz insanlar bir şey yapmaya karar verebilir, eylemde bulunmadan önce belli bir süre bekleyebiliriz; fakat böylesi bir durum Tanrı için söz konusu olmaz. Tanrı için arzuyla eylem, irade ile fiil arasında bir boşluk bulunmaz. Tanrı'nın buyruğuyla hemen varlığa gelen yaratma eyleminin işlerliği ve bu eylemin objesinin gerçek yaratılışı arasında hiçbir fasılaya yer yoktur. İlahi yaratma, bir şeyleri yoktan var etmek-

ten ziyade, madde ve formu bir araya getirme ya da kuvveyi file çıkarma eylemidir. Şu halde, evrenin madde ve formunu bir araya getiren, bileşimi, yani evreni ortaya çıkaran Yaratıcı, İbn Rüşd'e göre, Allah'tır. O, dahası bu yaratmanın sürekli olduğunu ifade eder.

İbn Rüşd, metafiziğinde Tanrı'nın ve evrenin varoluşunu ortaya koyduktan sonra, var olanları belli ilkeler üzerinden sınıflamaya geçer. Onun varlık sınıflaması arızî tözlerle, yani fiziki varlıklara tekabül eden mümkün varlıklarla başlar, sonra ruhun varlığına geçip, sabit yıldızlar küresi benzeri, ruh dışındaki birtakım varlıkların maddi mi, yoksa gayrimaddi mi olduğu tartışmasıyla son bulur. Bunlardan maddi olan birinciler esas itibariyle fiziğin, gayrimaddi olan üçüncüler ise metafiziğin kapsamına girer. Aradaki kategoride ise, ruh dışında, tümeller ve matematiksel varlıklar bulunur. Ara kategori, Aristoteles'te olduğu gibi, ilk ve üçüncü varlık kategorilerini birbirlerine bağlayan bir köprü görevi görmediği için, İbn Rüşd fizik ile metafizik arasındaki ortak temeli oluşturacak kavram olarak töz kavramına yönelir. Tözün varlığın diğer parçalarıyla kıyaslandığında, ontolojik bir önceliği olduğunu kabul eden İbn Rüşd'ün metafiziği, ezeli-ebedi tözleri olduğu kadar duyusal tözleri de ihtiva ettiği için, onun konusu fiziğin konusuyla kısmen örtüşür. Evrende, şu halde, biri özü itibariyle, diğeri ise sayısal olarak ezeli-ebedi olmak üzere, iki ezeli-ebedi şey sınıfı vardır. Bundan dolayı, İbn Rüşd evreni ayüstü veya göksel âlem ve varlıkların sürekli bir oluş ve bozuluş hali içinde bulundukları ayaltı âlem olarak ikiye böler.

Bütün bir fiziki âlem için en temel olgu değişme olgusudur. İbn Rüşd bu yüzden, tıpkı Aristoteles gibi, evrene hareket aktaran, fakat kendisi hareket etmeyen bir İlk Muharrik'in, yani Tanrı'nın var olduğunu öne sürer. Gerçekten de o, söz konusu Tanrı görüşünü büyük ölçüde Aristoteles'in, özsel varlığı ve biricik etkinliği düşünce olan ve bu nedenle Aristoteles sonrası düşünce geleneğinde saf bilgi olarak yorumlanan bir gayricisim-

sel zihin olarak İlk Muharrik anlayışından türetmiştir. Fakat İbn Rüşd için bu ilahi düşünce ya da bilgi sadece kendi kendisini düşünen bir düşünce değildir. Diğer İslam düşünürleri gibi, o da Tanrı'nın kendi kendisini düşünürken, bütün varlıkların özsel formlarını düşündüğüne ve böylelikle de türleri bildiğine inanır. Yani, Yeni-Platoncu türüm öğretisinden olabildiğince sakınan ve bunun yerine formların bileşimlerine ya da terkiplerine girdiği tözlerde aslen var olduklarına inanan İbn Rüşd, her formun edimselleşmesi, yani kuvveden fiile geçişi için son çözümlemede ilk Nedene bağımlı olduğunu söyler.

Dahası, evrenin Tanrı'ya olan fiziki bağımlılığı, İbn Rüşd'de, akıl ve düşünceye ek olarak, arzu ve hatta aşk yoluyla ifade edilir. Zira göksel cisimlerin, kendilerinin maddi olmayan formel ilkeleri olarak var olan veya fonksiyon gören akılları olduğu düşünüldüğünde, bu İbn Rüşd için tek tek her göksel aklın kendi küresi ya da feleğinin, gerek onun diğer feleklerle ve gerekse İlk Hareket Ettiriciyle olan ilişkisi bağlamında, yerini bildiği anlamına gelir. Ona göre, bu bilgi aynı zamanda göksel aklın, feleklerin kusursuz ve dairesel ebedi hareketlerinde ifadesini bulan, kendisini olabildiğince yetkin bir tarzda gerçekleştirme yönündeki bir arzusu, Tanrı'ya duyulan bir aşk, O'nun için duyulan bir özlem diye de tanımlanabilir.

Etik ve Siyaset Felsefesi: İbn Rüşd, metafiziğine ek olarak, etikte de Aristoteles'i izler; yani mutluluk nihai hedefine erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini, bunun da ancak ideal bir toplum düzeninde mümkün olduğunu savunur. Ahlaki kavramlar ile ilahi emirler arasında bir ayrım yapılması gerektiğini öne süren İbn Rüşd, bu bağlamda tıpkı Aristoteles gibi her şeyin bir özü ya da doğası olduğunu, söz konusu doğanın o şeyin amacını belirlediğini savunur. Buna göre, insan varlığının da bir doğası olup, bu doğa insan davranışının yöneldiği amacı belirler. Bu amaç ise, insan açısından mutluluktur.

İbn Rüşd, etiğinde bu amaca ulaşmanın yolu olarak erdemleri tartışmaya geçmeden önce, irade özgürlüğü problemini ele alır. İnsanın kendi özü gereği bağımsız olduğunu söyleyen, insanın bu bakımdan kesin bir özgürlüğü bulunduğunu savunan İbn Rüşd, bir yandan da insanın, dış olaylar ve kendisinin dışındaki oluşumlar dikkate alındığında, bağımlı olduğunu, birtakım koşulların etkisi altında kaldığını belirtir. İnsan kendi iç varlığı bakımından özgür, kendisinin dışındaki gelişmeler bakımından özgür değildir, doğal ve ilahi yasaların yönetimi altındadır. Buradan, insanın iki ayrı sınır arasında kaldığı sonucu çıkar. O, bir "irade varlığı" olarak kendi eylemlerinden sorumludur. Kendi elinde olmayan, dıştan gelen etkilerden dolayı da sorumlu değildir.

İnsan amacını, hayır ve şer karşısında seçme özgürlüğünü kullanarak, hayata geçirir. Bu amaç ise mutluluk olup, insanın yetkinleşmesinden, kendini tam olarak gerçekleştirmesinden meydana gelir. Aristoteles için olduğu gibi, onun için de insani mükemmellik teorik erdemler, pratik sanatlar, ahlaki erdemler ve pratik davranış olarak ayırt edilen dört temel kategorinin birliğine tekabül eder. Bununla birlikte, insanın esas hedefi teorik erdemleri kazanmak olduğundan, öteki erdemlerin hepsi yalnızca teorik erdemlerin gerçekleştirilmesi için vardır. Özü gereği uygar, doğası gereği siyasal bir varlık olan insan hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemez. Bunun için insan, hayatı başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Etiğin amacının erdemlerinin mahiyetinin bilinmesi değil de, hayata geçirilmesi olduğunu söyleyen İbn Rüşd'de de, Aristoteles'ten beri klasikleşmiş olan "altın orta" teorisi uyarınca, hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar, doğru eylemler teşkil eder.

Nihai mükemmellik ve mutluluğun ancak bir toplum içinde mümkün olacağını öne süren İbn Rüşd de, diğer Müslüman düşünürlere benzer bir biçimde devletle insan ruhu arasında paralellikler kurar. Kişinin erdemli olabilmesi için, nefsin diğer

bölümlerinin teorik hikmetin hâkimiyeti altına girmesi gerektiği gibi, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtir. Devletin asıl görevi vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır. Devlet vatandaşlarının erdemli olabilmeleri için, biri ikna (eğitim) diğeri de zorlama olmak üzere, iki yol takip edebilir. İkna yolu, Aristoteles gibi İbn Rüşd'e göre de, halkın büyük çoğunluğu için, retorik ve şiirsel söylem, seçkinler ve bilgeler içinse rasyonel çıkarım yöntemleridir. Gerçekçi ve akılcı olmayı her fırsatta ön planda tutan filozofa göre, ikna yöntemiyle başarı sağlanamazsa, zorlama yoluna başvurulabilir. Bunun olumlu bir yöntem olmadığını kabul eden İbn Rüşd'e göre, zorlama ancak bir fikri kendi isteğiyle kabul etmeyenler için başvurulan bir yöntemdir; bundan dolayı, ona erdemli bir devlette ihtiyaç duyulmaz.

İşraki Felsefe ve Sühreverdi

İslam felsefesinin üçüncü önemli felsefe geleneği, mistik veya İşraki felsefenin ya da Aydınlanma felsefesinin oluşturduğu gelenektir. Söz konusu felsefe, Meşşai tarzda bir rasyonel felsefe anlayışına karşı bir Doğu bilgeliğini ifade eder. Nitekim bu yeni felsefe, öncelikle aklın ya da soyut tümel içinde kalan veya böyle bir tümel yoluyla kendisini ifade eden temsili bilginin sınırlarını ortaya koyar ve onun yerine "ışığın varlığı olan ruhun, kendi kendisini aydınlatarak varlığın ışığını doğurduğu" sezgisel bilgiyi geçirir. Kendi içinde gerçekleşen bu açınlanmaya ise varlığın zuhuru ya da ortaya çıkışı adı verilir. Bu, Varlığın varlığıdır.

Gerçekten de İşraki felsefenin kökeninde bulunan *"işrak"* sözcüğü, "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma" benzeri anlamlara gelir. Bundan dolayıdır ki, terim anlamında *"işrak"* epistemolojik açıdan bilginin, akıl yürütmeye ya da bilişsel aklın faaliyetine gerek kalmadan, doğrudan içe doğması; iç aydınlanmaya, keşf ve manevi deneyime dayanan sezgisel, dolayımsız, zaman dışı bilgi için kullanılmıştır. Aynı terim, söz konusu aydınlanma felsefesinde, ontolojik açıdan varlığın ilahi nurun te-

cellisi sonucunda zuhur edip gerçeklik kazanması; arınan insan nefsinin ilahi nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi için kullanılmıştır.

Söz konusu İşraki felsefenin kurucusu Sühreverdi (1115-1191)'dir. Onun büyük önemi, bu tür bir aydınlanma felsefesinin gerek dini gelenek, gerekse Meşşailik anlamında felsefi gelenekle ilişkisini belirleyerek, terminolojisini, kavramsal araçları ve yaklaşımını belirlemesinden kaynaklanır. Sözgelimi, o geleneksel felsefenin bilişsel aklının eseri diskursif bilgiye tamamen karşıt dolayımsız ve sezgisel bir bilgi türünden söz ederken, hakikate ulaşmanın farklı yollarından hareketle, kendisinden önceki alim ve düşünürleri de sınıflar. Ona göre, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, tefekkür ve teoriye dayanan *"bahs"*, ikincisi ise kulluk, çile çekme ve ahlaki arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden *"teellüh"*tür. Hakikatin bilgisine, düşünmeye ve araştırmaya başvurmadan ulaşma düzeyine yükselmiş olana *"müteellih"* adını veren Sühreverdi, hakikati arayanları söz konusu yöntemleri kullanmaları bakımından üçe ayırır: **(i)** *Teellüh*ü esas alıp bahse önem vermeyenler; **(ii)** tefekkür ve bahsi önemseyip *teellüh*ü ihmal edenler ve **(iii)** her iki yolu da takip edenler. Sühreverdi birinci grupta peygamberlerle Sufilerin, ikinci grupta Aristoteles ile onu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bulunduğunu söyler. Üçüncü grupta, kendisi de olmak üzere İşrak felsefesini benimsemiş olanların bulunduğunu söyleyen Sühreverdi, felsefesinde işte bu yeni düşüncenin ana unsurlarını ortaya koyar.

Sühreverdi, dahası İşraki felsefenin özel ve teknik dilini yaratan kişidir. Bu yeni teknik dil, başkaca mistik felsefelerde olduğu gibi, ontolojik problemlerle bilgi problemine bir çözüm getirebilmek için ışık sembolizmini kullanır. Buna göre o, ayrı kozmolojik yapıları tanımlarken, ışık sembolizminin imkânlarından yararlanarak Meşşai filozofların Zorunlu Varlığı için "Nurların Nuru", ayrı ayrı akıllar için de "soyut nurlar" deyimini kullanır. Bunun en önemli nedeni, ışık metaforu ya da sembolizminin varlığın

birliği ontolojik ilkesine mükemmelen uymasıdır. Gerçekten de ışıklar yoğunluk bakımından farklılık gösterseler de, özleri itibariyle aynı kalırlar. Öte yandan aynı ışık metaforu, var olanların ışık kaynağına olan yakınlık ve uzaklıklarını ifade etmek imkânı sağlaması bakımından özel bir önem taşır. Sühreverdi, ışık sembolizmini aynı şekilde yaratıcı sezgi ediminin epistemolojik önceliğini göstermek için kullanmıştır.

Varlık Görüşü: Sühreverdi, varlık görüşü bakımından, varlık ya da varoluşun önceliğini öne süren yaklaşıma karşı, öz ya da neliğin önceliği üzerinde ısrar eden bir ontolojik konumun savunuculuğunu yapar. Söz konusu özü nur ya da ışık olarak tanımladıktan sonra da, onu var olmak için kendisinden başkasına ihtiyaç duymayan "saf nur" ve varlığı başkasından olan "arızi nur" diye ikiye ayırır. Kendinden kaim olan karanlığa "*gasak*", başkasına bağımlı olan karanlığa da "*hey'e*" adını veren filozof, bağımsız, bilinç ve idrak sahibi olan varlıkların "saf nuru" temsil ettiğini, bunların madde ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söyler. Onun varlık görüşünde, Allah, melekler, İdealar ve insani ruhlar saf nuru temsil ederken, yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasında olanlar "arızi nur" diye adlandırılır. Cisim ya da fiziki nesneler türünden bilinçten yoksun varlık türleri, asıl karanlığı; renk, koku ve tatla ilgili nitelikler arızi karanlığı temsil eder.

Varlığı meydana getirmek üzere nurun işrakında, yani nurlar nuru olan Allah'tan çıkıp yayılmasında; nurun biri dikey, öteki yatay olmak üzere iki tür hareketinin söz konusu olduğunu ileri süren Sühreverdi, varlığın Nurlar nurundan çıkışını hiyerarşik bir sistemle açıklar. Gerçekten de, o Meşşai filozofların sudur ya da türümü yerine işrakı, akılların yerine de nurları geçirir. Nurlar hiyerarşisinin başında, aşağıdaki nurlar zincirinin kaynağı olan Nurlar nuru Tanrı bulunur. Nurlar nuru'ndan çıkan varlık, ilk nurdur. Sühreverdi tarafından aynı zamanda "meleklerin reisi" olarak tanımlanan bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından farklılık gösterir.

Sühreverdi'ye göre, ilk nur çift karakterlidir; o, nurlar nuruna en yakın nur olduğu için, zengin ve yetkin; özü itibariyle de fakir ve eksik olmak durumundadır. İlk nur kaynağını idrak ettiğinde ondan ikinci nur, fakirliğini idrak ettiği zaman da, ondan en yüksek berzah denilen ilk gölge meydana gelir. Bu yüzden, onun sisteminde bütün varlık nurlar nurunun gölgesi ya da tecellisi sayılır. Burada aşağıya doğru işrak, her nur bir nuru ve bir berzahı, yani feleği meydana getirecek şekilde devam eder. Sühreverdi'nin sisteminde nurlar, sudurun onuncu akılda son bulduğu Meşşai anlayıştan farklı olarak, sonsuza kadar yayılır. O, göksel âlemle fiziki dünya arasına, Platon'un matematiksel İdealarına tekabül edecek şekilde, "berzah" adını verdiği aracı bir dünya ya da varlık düzeyi yerleştirir. Varlığı bu şekilde bir nurlar hiyerarşisi veya nurlar tabakası olarak tasarlayan Sühreverdi'nin ontolojisi, böylesi bir nurani birlik içinde gerçek bir vahdet-i vücuda izin verir.

Bilgi Görüşü: Sühreverdi'nin bilgi teorisi, doğallıkla sezgici bir bilgi teorisini ifade eder; bu teori, "nur" ya da "ışık" gibi, varlık bakımından gerçek ve önce gelen bir şeyin dolayımsız idraki ya da kavrayışına dayanır. Gerçekten de Sühreverdi açısından bakıldığında, öncelik kendi kendisini tanımlayan, kendi kendisinin tanımı olan bir şeyde olup, onu görmek ya da deneyimlemek, onu bilmek anlamına gelir. İşraki sistem dahası, kendi "benliğini" mekânsal yayılımı veya vücudundan önce ve zorunlulukla idrak eden bir öznenin, bilen öznenin zaman dışı kavrayışının mutlak geçerliliği ve kesinliğini öne sürer. Buna göre, öz-bilinci olan varlık ya da kendilikleri, gerçekliğin tümünü kuşatan nurlar olarak tanımlayan Sühreverdi'nin nokta-i nazarından, cisimsel olmayan soyut bir nur saf özbilinci ifade eder. Ona göre, ışıktan tamamen yoksun olmayı temsil eden mutlak karanlık dışında kalan diğer cisimler de, daha az aydınlık olsalar bile, belli bir özbilince sahiptirler.

Gerçekliği temel ilkenin ışığında bu şekilde tanımlayan Sühreverdi, söz konusu gerçekliğin bilgisine veya varlığın hakikatine dört ayrı aşamada ulaşıldığını öne sürer. Buna göre, birinci aşama bilen kişi ya da filozof tarafından hayata geçirilecek bir hazırlık faaliyetiyle belirlenir. Başka bir deyişle o, filozofun, bilginin temelini meydana getiren "tecrübe" veya "ilahi görü"ye hazırlık hali içinde, dünyadan vazgeçmesi gerektiğini söyler. İşraki bilgi sürecinde ikinci aşama, filozofun "ilahi ışığın" görüsüne ulaştığı gerçek aydınlanma evresidir. "İnşa" aşaması ise aydınlatan bilginin kendisinin kazanıldığı sınırsız bilgi aşamasıdır. Sonuncu ve nihai aşama söz konusu görsel deneyim veya mistik tecrübenin belgelenmesi veya yazıya dökülmesi evresidir.

Gerçekten de birinci aşamada, gurbete çıkma, et yemekten sakınma benzeri pratik ya da uygulamalarla kişinin ya da filozofun kendisini ilham, hatta vahiy tecrübesi için hazırlaması söz konusu olur. Bu türden bütün pratikleri çileci ve mistik pratikler kapsamı içinde ele alan Sühreverdi, "Tanrı'nın nuru"ndan bir parçanın birtakım sezgisel güçlere sahip olan filozofta zaten bulunduğunu söyler. O, birinci aşamadaki çileci pratikleri hayata geçirmek suretiyle kendi varoluşunun gerçekliğini ve sezgisinin doğruluğunu kabul etme durumuna gelir. Sühreverdi'ye göre bu aşama, ilahi ışığın insanın varlığına dahil olduğu ikinci aşamaya götürür. İkinci aşamada şu halde bir dizi kavrayıcı nurun etkisine maruz kalan filozof, söz konusu ışık yoluyla gerçek bilimlerin temelini meydana getiren bilgiye ulaşır. Bu aşamada diskursif analizden yararlanan filozof, yaşamış olduğu mistik tecrübeyi sınamadan geçirir ve onu argüman yoluyla temellendirir. Bir analiz süreciyle tamamlanan bu evrede, mistik tecrübenin geçerli kılındığı bir bilgi sistemi inşa olunur.

Bu çerçeve içinde "mevcudiyet yoluyla bilgi" diye tanımlanan İşraki bilgi anlayışı, Sühreverdi tarafından elbette felsefi alanla sınırlanmayıp, başta şiir olmak üzere, başka alanları da kapsayacak şekilde genişletilir. Nitekim spekülatif mistisizm alanını da derinden etkileyen sezgisel bilgiye verilen özel epistemolo-

jik statü, aslında ozan-filozof-mistiğe özgü bilgi paradigmasını tanımlar. Söz konusu bilgi ve kavrayış paradigması, sırasıyla özneyi, öznedeki bilinci ve yaratıcılığı ihtiva eder. Buna göre, özneden bilen özneye ve nihayet, bilen-yaratan özneye geçiş, her şeyden önce doğa halindeki özne olarak insan varlığının, bilginin sıradan bilmeyi aştığı ve manevi seyahatin başladığı ilk aşamadaki bilen özne olarak insana dönüşümüne işaret eder. Söz konusu dönüşüm daha sonra, bilen öznenin ilahi alana girişini, bilgisinin nesnesiyle birleşmesini, varlığın hakikatine erişmesini ve nihayet hakikatin bilgisini şiir yoluyla ortaya koymasını ifade eden bilen-yaratan insana dönüşümüyle gelişir.

İbn Arabî

İslam felsefesinin son döneminin önemli düşünürlerinden biri de Gazâlî'nin açtığı yoldan yürüyen İbn Arabî (1165-1231)'dir. İbn Arabî, Plotinos'un sistemine benzeyen teosofik bir sistem inşa etme amacı doğrultusunda, sadece mutasavvıfların değil, fakat kelamcı ve filozofların eserlerinden de yararlanmış olan mistik bir filozoftur. "Vahdet-i vücut" teorisini, deyimin kendisini de kullanarak, ilk kez ve açık bir biçimde ifade eden İbn Arabî, gerçekten de İslam düşüncesini farklı ve önemli bir yola sokan büyük bir alim veya düşünür olarak geçer.

Onun filozof kişiliğine damgasını vuran en önemli şey akıl-gönül, rasyonalizm-mistisizm ikiliği olmuştur. Çünkü İbn Arabî, sözcüğün *felasife* anlamı içinde kesinlikle bir filozof değildir; ama felsefeden daha genel bir anlam içinde bir hikmet geleneğinin eseri olan bir düşünce biçimini anladığımız takdirde, onun bir hâkim ya da feylesof olduğunu söylemek gerekir. Başka bir deyişle, İbn Arabî öncelikle kendisine Tanrı tarafından bahşedilmiş üstün ve ayrı bir bilgiye sahip olduğuna inanan bir Sufidir, ama eserleri, onun sözünü ettiği bilgi ve deruni deneyimi açıklamak için sergilediği çaba kapsamı içinde felsefi bir terminoloji kullanması nedeniyle, felsefe açısından değerli ve önemli olmak durumundadır. Buna göre, o ilahi özün bilinemez olduğuna, bir

bütün olarak evrenin Allah'ın sıfatlarının bir tezahür ya da tecelli alanı olduğuna inanıyordu. Dahası, bu ilahi sıfatlar ifadeleri bakımından yaratılışı gerektirdiği için, Mutlak Birliğin kendisini bir çokluğa dönüştürmesi zorunlu olmuştu. Arabi, buradan insanın manevi yönden gerçekleşmesinin nihai amacının fenomenlerin görünüşteki çokluğunun gerisindeki birliğin bilincine varmasını gerektirdiği sonucunu çıkartır. Bu ise benlikten mutlak bir vazgeçişle olur, öyle ki bu süreçte kişi mutlak birliğin bilincine varırken, dünyayı hem Bir hem de Çok olarak görmeyi öğrenir.

Bilgi Görüşleri: İbn Arabî'nin epistemolojisi iki bilgi türü, felsefi teori veya diskursif bilgi ile keşf veya mistik bilgi arasındaki ayrım etrafında döner. Gerçekten de o birbirini tamamlayacak iki bilgi türü, mantık ve mistisizm üzerinde durur. Bunlardan birincisi filozoflar ve kelamcılar tarafından elde edilen mantıksal-rasyonel bilgiyi; ikincisi ise daha ziyade arifler veya mistikler tarafından erişilen özel tecrübi, işraki bilgiyi ifade eder. Söz konusu iki kavrayış ya da idrak türünden sadece birine dayanmanın yetersizliği veya uygunsuzluğuna işaret eden İbn Arabî, teori ya da rasyonel bilgide aklın, keşif ya da mistik bilgide de muhayyilenin gözüne gönderme yapar.

Her ikisi de bilinç ve benliğin bulunduğu yer olarak *kalp*te bulunan bu gözlerden akıl gözü, tek tek her bir şeyin bireysel gerçekliğini, özünü ya da mahiyetini bulup ayırt etme kapasitesine sahiptir. Hayal gözü ise İbn Arabî'ye göre, Zorunlu Varlık ya da Vücud'un var olan her şeydeki mevcudiyetini algılama yeteneğini ifade eder. Farklılığı tanıyan akıl Zorunlu Varlığın *hak*kını, yani gerçekliğini, hakikatini tanır. O'nun âlemden ve var olanlardan en yüksek derecede başka olduğunu kavrar. Hayal gücü ise başkalığı yadsıyıp, aynılığı algılar. O, Zorunlu Varlığın olumsal varlıklarda görünen yüzünü bulur. Bu, aklın Tanrı'yı ayrı olarak kavradığı ve O'nun kıyaslanamazlığı veya aşkınlığını olumladığı (*tenzih*); hayal gücünün ise Tanrı'nın mevcut ol-

duğunu görüp, O'nun benzerliğini ya da içkinliğini tasdik ettiği (*teşbih*) anlamına gelir. İbn Arabî'ye göre, sadece her iki gözle de gören kalp, Tanrı'yı, âlemi ve benliği, gerçekte olduğu şekliyle anlayabilir.

Rasyonel düşünceyi kullanan feylesof ya da kelamcıları "teori insanları" veya "düşünce erbapları" gibi ifadelerle niteleyen, Sufiler tarafından erişilen keşfin akla kıyasla çok daha üstün bir kavrama ya da bilme tarzı olduğunu öne süren İbn Arabî, bir yandan da aklın şeylerin doğru bilgisine erişmek için gerekli olduğunu savunur. Çünkü ona göre, insan varlıkları biricikliklerini, Tanrı'nın suretinden yaratılmış olmaları ve kendilerinde Tanrı'nın tüm sıfatlarını sergileyebilmeleri ya da gerçekleştirebilmeleri olgusuna borçludurlar. Bu ise insanın hem bilgi hem de varlık bakımından gerçek bir dönüşümünden meydana gelir; buna göre, yetkin insanlar sadece Tanrı'yı gerçekte olduğu gibi bilmekle kalmazlar, fakat aynı zamanda Tanrı'nın sıfatlarını dünyadaki varoluş tarzlarıyla ifade ederler. Söz konusu yetkinliğin farklı tarzları ve dereceleri olduğunu belirten İbn Arabî, en yüksek yetkinlik düzeyine erişmiş, aynı anda iki göze birden sahip olan kişiye "muhakkik" adını verir. Böylesi yetkin insanlar bir gözleriyle yaratıklar olarak biricikliklerini, diğer gözleriyle de Tanrı'yla olan bir ve aynılıklarını görüp idrak ederler. Kendilerinin Tanrı'ya hem yakın hem de uzak, hem gerçek hem de gerçek olmayan, hem var hem de yok olduklarına tanık olurlar. Tanrı'nın sıfatlarını bir yönüyle tamamen sergilerken, bir yönüyle de gizlerler.

İbn Arabî, insanın yetkinleşmesi veya tam olarak gerçekleşmesi yoluyla elde edilen görü ya da vizyonu, Tanrı'nın hem kıyaslanamazlığı veya mukayese edilemezliği ve hem de benzerliğinin ilanının dengeli bir birleşimi olarak tanımlar. Buna göre, filozof ya da kelamcılar, Tanrı'yı eseri yoluyla bilmek, yaratıklara benzer şekilde nitelemek ve O'nu bu niteliklere göre tanımlamak demek olan *teşbih*i reddeder veya küçümserken, Tanrı'nın yaratılmışlara ait özelliklerden yüceltilmesi ve takdis edilmesi anla-

mında *tenzihi* doğru perspektif ya da konum olarak benimserler. Her ikisini de korumakla birlikte, Sufilerin teşbihini öne çıkartan İbn Arabî, demek ki Tanrı'nın erişilemez, bilinemez olduğu sürece *tenzih* yoluyla kavranabileceğini, insan varlığına yakın olduğu ölçüde de *teşbih* yoluyla kavranabileceğini kabul eder. Nitekim o Kuran'da geçen "Allah'ın insan varlıklarını iki eliyle yaratmış olduğu" ifadesini, O'nun kendi suretini varlığa getirirken, hem *tenzih*in ve hem de *teşbih*in sıfatlarını kullanmış olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlar. Başka bir deyişle, Tanrı yaratıklarıyla hem birliktedir, hem de onlardan ayrıdır.

İbn Arabî'nin *tenzih* ve *teşbih*le ilgili görüşlerinin, sadece metafizikle değil, fakat epistemolojiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Akıl, ayrımları ve farklılıkları ortaya çıkaracak ve dolayısıyla, soyut düşünecek bir güç ya da meleke olarak kurulmuştur. İbn Arabî'nin görüşüne göre, ister kelamcılar ya da ister filozoflar olsun, rasyonel düşünürler gerçekliği, her şeyin birliğini veya gerideki nihai birliği tamamen göz ardı ederek inceden inceye tetkik ve analiz ederler. Oysa keşfe inanan mutasavvıflar, Tanrı'nın her şeydeki mevcudiyetini görürler. Nasıl ki akli kavrayış tarzı analizi yaratıyorsa, dayanağı hayalde olan keşif de boşlukları kapatır, ilişkiler kurar ve gerçekliği somut imgeler yoluyla kavrar.

İşte bu yüzden, *tenzih* yoluyla bilen insanlar her şeyin başkalığını olumlarken, *teşbih* yoluyla bilenler Tanrı'nın her şeyle olan birliğini teslim ederler. Bunlardan sadece biri üzerinde yoğunlaşıp diğer perspektifi ihmal edenlerin Tanrı'nın dünya ile olan gerçek ilişkisini çarpıttıklarını söyleyen İbn Arabî'ye göre, gerçek bilgi var olan her şeyin hem hayalin hem de aklın gözüyle görülmesine bağlı olmak durumundadır. Bununla birlikte, akılla hayal arasında sağlam bir ahenk kurulmasına ihtiyaç bulunduğu gerçeği, *tenzih* ve *teşbih*in aynı ölçüde geçerli olduğu, onların tüm durumlarda eşit haklara sahip bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü her ne kadar bu ilişki tarzı ikisinin birbirini tamamlamasından oluşsa ve içinde yaşadığımız dünyada *tenzih*in belli bir

önceliği bulunsa dahi, İbn Arabî'ye göre, temel ve egemen olması gereken, son çözümlemede *teşbih* olmak durumundadır.

Vahdet-i Vücut Öğretisi: Nasıl ki *teşbih*in *tenzih* karşısında bir üstünlüğü var ise, İbn Arabî'nin, klasik panteist öğretinin Tanrı anlayışından farklılık gösteren içkin Tanrı anlayışının da aşkın bir Tanrı görüşü karşısında mutlak bir önceliği vardır. Söz konusu içkin Tanrı telakkisi ise İbn Arabî'nin felsefi ve tasavvufi düşüncesinin de temelinde bulunan "varlığın birliği" veya vahdet-i vücut öğretisinde ortaya çıkar. Bununla birlikte, daha baştan, onun vahdet-i vücut öğretisinin materyalist bir gerçeklik anlayışına karşılık gelmediğini belirtmek gerekir. Gerçekten de, duyusal nesnelerin meydana getirdiği dünyanın Hakk'ın veya Allah'ın geçici bir gölgesinden ibaret olduğunu öne süren İbn Arabî'nin söz konusu vahdet-i vücut görüşü, fenomenlerin Tanrı'dan ayrı ya da bağımsız bir varlıkları veya anlamları olduğunu reddeden bir akozmizm olarak tezahür eder. O, içinde Allah'ın adının mantıksal tutarlılık ve zorunluluk adına zikredildiği soğuk bir panteizmi değil de, tam tersine içerisinde Allah'ın dışında kalan her şeyin hiçliğe indirgendiği bir tür panteizmi ifade eder. Buna göre, yalnızca Tanrı, her şeyi kuşatıp, kapsayan ezeli hakikattir.

Hakikatin bir ve bölünemez olduğunu, insanların, duyuların ve aklın dilini kullandıklarında, Tanrı'dan ve dünyadan, bir ve çoktan, birlik ve çokluktan söz ettiklerini bildiren İbn Arabî'nin vahdet-i vücut öğretisi, varlığın tek bir gerçeklik olarak ele alınması gerektiğini dile getirir. Buna göre gerçeklik, tözsel bir birlik olmakla birlikte, aynı zamanda iki farklı niteliğe sahip olması nedeniyle bir ikilik olarak karşımıza çıkar: Hak ve halk. Tek gerçeklik, şu halde iki farklı şekilde ya da yönden değerlendirilebilir. Kendi başına ele alındığında, söz konusu gerçeklik mekân ve zamanla ilgili bütün bağıntıların üstünde ve ötesinde, farklılaşmamış ve mutlak varlıktır. Bilgiden kastedilen bir şeyin duyular ve diskursif düşünce yoluyla anlaşılması ise bu gerçeklik kendisi

hakkında hiçbir şeyin bilinip söylenemeyeceği soyut bir kendilik ya da monaddır. *Tenzih*in nokta-i nazarından yaklaşıldığında, bilmek bilinen şeyi belirlemek, ona belirleme kazandırmak anlamına gelir. Belirleme ise mutlak varlığın mahiyetine aykırı bir sınırlamayı ifade ettiği için, Mutlak Varlık tüm belirlenmemişlerin en belirlenmemişi ya da kendinde şeydir.

Fakat her şey bundan ibaret değildir; Mutlak Varlık fenomenal dünya adını verdiğimiz dünyada tecelli ettiği gibi, insanlar da O'nu fenomenal dünyayı oluşturan tecelli ya da tezahürlerin kesreti içinde ararlar. İbn Arabî'ye göre, fenomenal dünyanın diğer varlıkları gibi, insanlar da kendileri aracılığıyla Tanrı'nın kendisini tasvir ettiği isimler, bildiği aracılar olmak durumundadır. Bütün bu varlıklar Allah'ın tecellileri ve isimleri olup, O'nun zahiri yönünü oluştururlar. İşte bu yüzdendir ki, gerçeklik hem bir hem de çok; hem vahdet hem kesret, hem ebedi hem fani; hem aşkın hem de içkindir.

Varlık tasarımında, gerçekliğin bizzat kendisi dairesel olduğu, söz konusu daire üzerindeki her nokta potansiyel olarak dairenin tamamını yansıtacak şekilde anlaşıldığı için, düşüncesi doğallıkla başı ve sonu belirsiz kapalı bir daire içinde gidip gelen İbn Arabî, yaratılışı ya da fenomenal dünyanın varoluşunu veya Tanrı evren ilişkisini "Allah'ın bilinme isteği"yle açıklar. Tanrı-âlem ilişkisi, İslam dünyasında Tanrı'nın eylemlerinin iradi olup olmaması bakımından, genellikle iki şekilde anlaşılmıştır. Bunlardan birincisi, daha ziyade kelamcılar tarafından savunulan ve Tanrı'nın kadir-i mutlaklığından yola çıkan görüştür. Tanrı'yı herhangi bir şekilde zorlayabilecek bir dış veya iç nedenin olamayacağından hareket eden bu görüş, Tanrı'nın kadir-i mutlak, yani dilediği şeyi dilediği gibi yapacak güçte olduğunu kanıtlama işi üzerinde yoğunlaşır. Bu görüşe göre, evrenin yaratılışından söz ederken zorunlu bir nedensellik bağı ya da hikmet aramak, onu Tanrı'yı zorlayıcı bir neden olarak görmek Tanrı'nın mutlak kudretiyle çelişir. Bu görüşün karşısında ise İbn Arabî tarafından da benimsenen, Tanrı'nın eylemlerinde bir hikmet

ve anlam bulunduğu iddiasıyla ortaya çıkan görüş yer alır. Söz konusu görüşün hareket noktası, Tanrı'nın her şeyi bir bilgi ve hikmete göre yaptığıdır. Bu görüşten, Tanrı'nın eylemlerinde, bizim bilebileceğimiz ya da bilemediğimiz bir amacın bulunduğu sonucu çıkar.

Evrenin varlık nedeni olarak Tanrı'nın bilinme isteğini gösterirken, "Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim; âlemi yarattım ki, onunla bilineyim" anlamındaki kutsi hadisten yola çıkan İbn Arabî, şu halde bir şeyin kendisini doğrudan veya dolaylı olarak, yani kendisiyle bilmesi veya "aynı gibi başka bir ortam veya yer" aracılığıyla bilmesi arasında bir ayrım yapmaktaydı. Ona göre, Tanrı kendisini elbette bilmekteydi; bununla birlikte, bu bilme, bir şeyin kendisini kendisinde ve doğrudan bilmesi anlamına geliyordu. Oysa evrenin varoluşu, ikinci bilginin bir sonucudur. Bu ise Tanrı'nın kendisini bir başka şeyde görmesi ve bilmesi anlamına gelir. Demek ki, en genel anlamıyla evrenin varlık nedeni, Tanrı'nın bilinme arzusudur.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Rönesans Felsefesi

Rönesans felsefesi bir geçit döneminin, yani Avrupa uygarlığının yaklaşık bin yıl süren Ortaçağ ile Yeniçağ arasındaki dönemin felsefesidir. Rönesans, tarihsel olarak 1400 ile 1600 yılları arasında kalan tarihsel dönemi ifade eder. İşte bu dönemde geliştirilen ve Ortaçağ ile modern Yeniçağ felsefesi arasında bir tür köprü görevi üstlenen felsefeye Rönesans felsefesi adı verilmektedir. Bu felsefenin bir geçiş dönemi felsefesi olmasının en temel nedeni, onun hem Ortaçağ felsefesiyle süreklilik arz etmesi, hem de felsefede bir "yeniden doğuş"u temsil etmesidir. Başka bir deyişle, Rönesans hem yepyeni bir çağ hem de bir geçiş dönemiydi; aynı anda hem Ortaçağ, hem de Yeniçağdı. Hem Ficinus, Erasmus, More ve Luther'de olduğu gibi bir hayli dindar hem de Machiavelli ve Montaigne örneklerinde olduğu üzere, çok aşikâr bir biçimde dünyeviydi.

Söz konusu ikiliği pek çok yönünde göreceğimiz Rönesans felsefesinin Ortaçağ felsefesiyle süreklilik arz etmesi, Aristotelesçiliğin Rönesans felsefesine, antikiteden miras kalan Platonculuk ve Stoacılık benzeri düşünce akımlarıyla birlikte hâkim olmasından kaynaklanır. Buna mukabil Aristotelesçiliğin hâkim olması, Ortaçağın Hıristiyan teolojisiyle Aristotelesçilik arasında gerçekleştirmiş olduğu sentezin özellikle Hıristiyan ayağının 14. yüzyıldan başlayarak bir süre boyunca aşındırıldıktan sonra, en nihayetinde çökmesinin ardından hâkim felsefe formu olarak bir başına kalmasının bir sonucu olmuştur.

Rönesans'ta Ortaçağ düşüncesinden kopuş ise başta felsefe olmak üzere, kültürün hemen her alanında yepyeni tasavvurların ve anlamların ortaya çıkışında ifadesini bulur. Gerçekten de Rönesans kavramı yeniden doğuş ve yenilenme, yeni düşüncelerle buluşların zuhuru, ruhun ve insan varlığının yenilenmesi benzeri olgulara gönderme yapar. Buna göre gerçekte bütün bir Rönesansa egemen olan şey, Ortaçağı karakterize edecek şekilde "karanlık" ile antik dünyayı ve bu arada yeni dönemi simgeleyen "aydınlık" karşıtlığı olmuştur. Son derece özel bir yaratıcı süreç aracılığıyla yeniden oluşan dönemin "yeniden doğan" insan tezini güçlendiren şey, işte bu karşıtlıktır. Bu durum, Rönesans felsefesi açısından bize söz konusu ikili anlamıyla, yani aydınlığa karşılık gelen ya da aydınlığı sembolize eden antik kültüre dönüş ile insanın dünyanın merkezi haline gelmesi anlamında hümanizmi verir. Nitekim bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Rönesans hümanizmi kendisini öncelikle antik dünyanın felsefe formlarına, özellikle de Platon'a, Stoa felsefesine, Herakleitos ve şüpheciliğe bir dönüş hareketi olarak gösterir. Buna mukabil ikincisinde, o, ifadesini Ortaçağın Tanrı merkezli yaklaşımından insan merkezli bir yaklaşıma geçişte bulur. Rönesans hümanizminin söz konusu ikili anlamı, birleşik etkisini sırasıyla yeni bir insan, doğa, Tanrı, bilgi, etik ve siyaset felsefesi anlayışının ortaya çıkışında ve son çözümlemede Avrupa kültürünün dünyevileşmesinde gösterir; Rönesansla birlikte modern dünyaya kapılar en nihayetinde, sonuna kadar açılacaktır.

Gerçekten de Rönesansta insan, yepyeni bir temel ve dünyanın merkezi olarak ortaya çıkar. Ortaçağda insan, yasağa ve günaha olan eğilimi dolayısıyla Tanrı'nın cennetinden kovulmuş, Tanrı tarafından iyi ve mükemmel bir şekilde yaratılmış dünyaya kötülüğü sokan günahkâr bir varlık olarak anlaşılmıştı. Dolayısıyla o, kendine yetemeyen, Tanrı'nın rehberliğine muhtaç ve bunun sonucu olarak da kurtuluşu için Tanrı'nın lütfuna ve inayetine mecbur bir varlık olarak düşünülmüştü. Oysa Rönesansın bütün hümanistleri insanı en iyi ya da en kötüyü seçebilen, kendisini

oluşturan bir varlık olarak gösterir. Söz konusu "semavi varlık" zamana göre hayvana ya da meleğe dönüşebilir, tercihini bedenden ya da ruhtan, gölgeden ya da ışıktan yana kullanabilir. İnsanı, seçtiğine sahip olabilen, kendisini istediği gibi yaratabilen özel bir varlık olarak gösteren Rönesans hümanizmine göre, o, artık kaderinin, özgür seçiminin sorumluluğunu üstlenen, Tanrı'nın kendisine verdiği tohumları geliştirebilen biri olmak durumundadır.

Elbette, yeni insan tasavvurunun gerisinde Rönesans'ta ekonominin yavaş yavaş değişmesinin, kapitalizmin devreye girmesinin büyük bir rolü olmuştur. Bu dönemde ahiret mutluluğu yine önemli olmakla beraber, kapitalizmin de etkisiyle yavaş yavaş dünyevi başarı ve mutluluk da önem kazanmaya başlar. Keşif seyahatleri ve yeni ticaret yollarının keşfiyle birlikte, o zamana kadar bilinmeyen mekânlar ile zamanlar evrenin yeni baştan, bu kez çok daha güçlü bir biçimde kavranmasının yollarını açar. Evrene egemen olma ya da onu matematik ve astronomi aracılığıyla ele geçirme arzuları, her ne kadar çekingenlikle ifade edilse bile, yavaş yavaş belirgin ve kesin hale gelmeye başlar. Doğa bilimleri artık gizemli güçler ile mantık yasalarının karıştığı özel bir araştırma alanı olarak ortaya çıkar.

Rönesans'la birlikte, Tanrı tasavvuru da değişimden nasibini alır. Bütün bir Ortaçağ boyunca, Tanrı, doğal dünyaya her daim müdahale edebilen aşkın ve yaratıcı bir güç, yaratılıştan ayrı bir varlık olarak görülmüştü. Bu anlayışa göre, doğa ilahi ya da kutsal olmayan bir varlık alanı meydana getirmek durumundaydı. Oysa Rönesans hümanistlerinden Giordano Bruno, Tanrı'yı yaratılışa içkin bir güç olarak tasavvur etti. Zira o, tıpkı Stoacılar gibi, var olan her şeyde Tanrı'yı bulan bir panteistti. Bu yüzden, doğaya özel bir önem atfederken, onu ilahi ve kutsal bir varlık olarak telakki etti. Katolik kilisesi, onu bir pagan olarak görüp yakma cihetine gidecekti ama Bruno, yolu bir kez açmış oldu. Onun Tanrı tasavvurunun alternatifi, Rönesansın ardından dünyaya yaratılıştan sonra hiçbir şekilde müdahale etmeyen deist bir Tanrı anlayışı olacaktır.

Rönesansa özgü hareketten siyaset de bir şekilde, hatta daha yoğun bir biçimde nasibini alır. Nitekim Rönesans, siyasete gökyüzü devletini değil de cismani *res publica*yı şekillendirip yönlendirme görevi verirken, Ortaçağın teokratik devleti Machiavelli ve Bodin benzeri düşünürlerin katkısıyla yerini modern devlete bırakmaya başlar. Bu dönemde dinden tamamen bağımsız olan modern devlet ile kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan ulus devleti, artık yavaş yavaş toplum sözleşmesi öğretisiyle meşrulaştırılacaktır. Aynı şekilde sanat da Rönesans döneminde büyük bir atılım yaparken, yapıtlarının merkezine insanı yerleştirir. Yaratıcı imgelemin soyluluk kazandığı bu dönemde, estetik yargı normları aşama aşama biçimlendirirken, normlar doğanın titiz bir taklidi ölçütüyle özgürlüklerini fetheder. Gerçekten de Rönesans sanatı doğanın tam taklidine vakfedilmiş olup, teknik olarak benzersiz diye nitelenebilecek olan natüralist bir gerçekçilik sergilemekteydi. Fakat aynı sanat yüce bir sırrı aktarma noktasında da oldukça etkili olup manevi varlıklar ve dini figürleri kusursuz bir güzellik ve formel bir yetkinlikle resmediyordu.

HÜMANİZM

Hümanizm, Rönesans'ta her şeyden önce insanı temele alan bir bakış açısını, bu yeni insanın entelektüel, ahlaki ve estetik kapasiteleri geliştirdiğine inanılan alanlar olarak edebiyat, felsefe ve retoriği temele alan klasik Grek liberal eğitimi yoluyla şekillendirilmesi teşebbüsünü ifade eder. Din, devlet ve toplum konusunda belirgin veya sabit bir duruş içinde olmayan Rönesans hümanizmi, ikinci bir anlam çerçevesi içinde antik kaynaklara dönüşü temsil eder. Başka bir deyişle, Rönesans düşüncesinin hemen bütün yönleri veya unsurlarında olduğu gibi, neredeyse tamamen seküler bir anlam taşıyan hümanizmin, biri geriye diğeri ileriye yönelmiş iki ana doğrultusu vardır. Zira o, Tanrı'nın insanlığa birliği ve bütünlüğü olan hakikati önemli ölçüde gön-

derdiği ve antik düşünürlerin bu derin ve özgün ilahi hikmetin önemli bir kısmını koruduğu düşüncesine dayanmaktaydı. Böyle bir düşünce ve kabul, sadece antik metinlerle onların yorumu üzerinde yoğunlaşan bir kültür ve antik düşünce formlarından beslenen bir felsefe anlayışına yol açmadı, fakat bir yandan da yeni insanı yaratacak eğitimin klasik dillere, edebiyat, yorum ve filolojiye dayalı bir eğitim olması gerektiği düşüncesini teşvik etti. İnsanı merkeze almayı, yeni insanı antik kültürü temele alarak yaratmayı amaçlayan Rönesans hümanizmi söz konusu iki anlamıyla da Petrarca, Ficinus, Mirandola, Montaigne ve Erasmus benzeri düşünürler tarafından temsil edilmiştir.

Petrarca

Nitekim söz konusu figürlerden Petrarca (1304-174), Rönesans hümanizminin babası olarak kabul edilir. Onun, her şeyden önce bundan sonra Ortaçağı tanımlamada her daim kendisine başvurulacak olan "karanlık çağ" kavramını ortaya atan kimse olduğu kabul edilir. Petrarca sadece modern anlamda ilk tarihçi veya Rönesans hümanizminin babası olmakla kalmamıştır, onun aynı zamanda deneysel yöntemin öncülerinden biri olduğu kabul edilir. Gerçekten de onun düşüncesi, pek çok noktada bir çift yönlülükle karakterize olmaktaydı. Buna göre o, klasik kültürün çeşitli soyut unsurlarıyla Hıristiyan felsefesinin bir sentezini yapmıştı. Seküler veya dünyevi başarıların, insanı Tanrı'yla gerçek ve sahici bir ilişki kurmaktan alıkoymadığını savunan Petrarca, bunun yerine Tanrı'nın insanlara tam ve eksiksizce kullanılması gereken yaratıcı ve entelektüel bir potansiyel verdiği kanaatindeydi. O, işte bu potansiyelin hayata geçirilmesi noktasında, antik dünyanın düşüncesiyle eylemini, edebiyatı ve felsefesiyle tarihini öğrenmenin şekillendirici bir etki yaptığını savunmuştur.

Buna göre hümanist hareketin kurucu veya öncülerinden biri olarak daha ziyade bir eğitim felsefesi üzerinde yoğunlaşan Petrarca genel felsefesinde ise daha ziyade etik üzerinde durup bir yaşama sanatının kurallarını geliştirme işiyle meşgul

olmuştur. Bu noktada o, ruhun hastalıklarının kadimler tarafından tam bir titizlikle ortaya konan resmini olduğu şekliyle kabul eder. Tıpkı Platoncular gibi, ruhu üç parçaya bölüp, sırasıyla şehvet, öfke ve duygulara egemen olan akıldan söz eder, eskilerin aşk ile utanma duygusu arasında yapmış oldukları ayrımı aynıyla öne sürer. Onun bakış açısından aşk insanı iter, ona hem bir atılım gücü hem de bir aldırmazlık ve tasasızlık verir. Oysa utanma duygusu insanı tutar, onun dizginlerini çekip her şeye karşı dikkatli kılar. Aşkın getirdiği çılgınlık, onun gözünde her şeyin ilk ve yaratıcı ilkesi olan Tanrı'nın unutulmasında ortaya çıkar.

Demek ki Petrarca, insan yaşamının nihai hedefi olarak belirlediği mutluluğa, ancak iç ve dış etkilerden ve bu arada özellikle birtakım tutkulardan bağımsız olmakla erişilebileceğini ileri sürmekteydi. Ona göre insan mutluluğun olmazsa olmaz koşulu olan özgürlük ve sükûnete sadece yalnız yaşamak ve bu yalnızlığı içinde tefekkürde bulunup yazmak suretiyle erişebilirdi. İnsanın yalnız başına kalmasının gerçekte kendini geliştirmenin insan için ödev olmanın bir sonucu olduğunu bildiren ve dolayısıyla hem nihai amacı hem de nihai amaca ulaşmanın yollarını belirlemede bir Stoacı düşünür gibi hareket eden Petrarca, belli bir noktadan sonra Tanrı düşüncesine müracaat eder. Ona göre, insan gerçek bir huzura, hele ölüm bilmecesi karşısında duyulan korkunun dinmesine ancak Tanrı'ya beslenen inanç ve umut ile varabilir.

Ficinus

Rönesans hümanizminin bir başka önemli ismi olan Marcilius Ficinus (1433-1499) da aynı şekilde, insan ve ahlakı konusunda yoğunlaşmıştı. Onun da, tüm hümanistler gibi çıkış noktası insan, kaynağı da Antik Yunan felsefesi ve daha özel olarak da Platon ve Plotinos'tu. Nitekim evreni Yeni-Platoncu bir anlayışla ahenkli ve güzel bir sistem olarak betimlerken, insan ruhunu manevi dünya ile maddi dünya arasındaki bağ olarak ortaya

koymuştu. Bütün bir varlığı Tanrı'dan başlayıp şekilsiz maddeye kadar uzanan büyük bir varlık hiyerarşisi olarak telakki etmiş ve insan ruhunu, hem manevi dünyanın hem de maddi dünyanın güzelliklerinden pay alması dolayısıyla evrenin merkezi olarak değerlendirmişti.

Ficinus, söz konusu varlık hiyerarşisi kapsamında insana ilişkin, içsel deneyime veya manevi bir temaşa hayatına dayanan analiziyle seçkinleşmişti. Kendisini sadece Platoncu felsefeye değil, Ortaçağın mistiklerine de bağlayan bu analizde, Ficino gündelik hayatın çok çeşitli deneyimleri içinde yolunu kaybeden ve sürekli bir şaşkınlıkla tatminsizlik haline düşen zihnin, dış dünyaya sırt çevirip kendi ruhsal varlığı üzerinde yoğunlaşmaya muktedir olduğunu söyler. Kendisini bu harici şeylerden arındıran ruh, ona aslında pek de uzak olmayan gayricisimsel dünyayı keşfederek tefekkür hayatına dalar. O, söz konusu tefekkür hayatını ruhun daha yüksek hakikat ve gerçeklik derecelerine doğru bir yükselişi, en nihayetinde Tanrı'nın dolayımsız bilgisi ve görüşüyle tamamlanacak "hakikate tırmanış" diye yorumlar. İnsana ihtiyaç duyduğu dinginlik ve huzur halini temin eden bu nihai hakikat, yani Tanrı'ya ilişkin bilgi, insan yaşamı ve varoluşunun en yüksek amacını meydana getirir.

Ona göre, ruhun Tanrı'ya doğru olan bu yükselişi, biri zihin ya da akıl diğeri de irade olmak üzere iki kanadın desteğiyle mümkün olabilmekteydi. Bu süreçte akıl ve bilginin mi yoksa irade ve aşkın mı daha önemli bir rol oynadığını tartışan Ficinus, genellikle irade ve aşkın bilgi ve akıl karşısındaki üstünlüğünden yana olmuştu. Aslında o, bu soruyu pek de önemsemiş değildi; zira Tanrı'nın bilgisiyle Tanrı aşkının bir ve aynı deneyimin, ruhun hakikate doğru yükselişinin iki ayrı yönü ya da görünümü olduğunu düşünüyordu. Hakiki dinin Hıristiyanlık, hakiki felsefenin de Platonculuk olduğuna inanan Ficinus, irade ve akıl ilişkisine dair görüşünü din felsefe ilişkisine de yansıttı. Hakiki din ile hakiki felsefe arasında tam bir uyumun olduğuna inanıyordu; bu yüzden onlardan birini diğerine tabi kılan bir ba-

kış açısından ziyade, din ile felsefeyi kardeşler olarak gören bir konuma bağlandı. O, bu yüzden bir yandan Platonik aklın görevinin Hıristiyan inancını doğrulayıp desteklemek olduğunu söylerken, diğer yandan da kendisine Tanrı tarafından yüklenmiş misyonun, doğru felsefeyi hakiki dinin yararına olacak şekilde canlandırmak olduğunu düşündü. O, sadece imanın rehberlik edemeyeceği insanlara hakikat yolunda bir tek aklın ve en yetkin felsefenin rehberlik edebileceğini savunuyordu.

Montaigne

Bütün bir Rönesans hümanizminin en önde gelen ismi hiç kuşku yok ki Michel de Montaigne (1533-1592)'dir. Onu diğer hümanistlerden ayıran en önemli hususun, Grek felsefesi bağlamında benimsediği kuşkucu yaklaşım olduğu söylenebilir. Gerçekten de Montaigne *Denemeler* adlı ünlü eserinde Antik Yunan kuşkucularının bilginin imkânsızlığıyla, duyu algısının göreliliğiyle, aklın göreliliği aşıp mutlak hakikate erişebilmesinin imkânsızlığıyla, özne ve nesnedeki sabit ve sürekli değişmeyle, değer yargılarının göreliliğiyle ilgili hemen tüm argümanlarını yeni baştan ortaya koymuştu. Buradan hareketle, insanın hayvan karşısında tasladığı üstünlüğün beyhude ve temelsiz olduğu sonucuna vardı.

Montaigne, bir yandan da Rönesans ruhuna bütünüyle uygun olarak "doğa" düşüncesi ya da kavrayışına olağanüstü özel bir önem atfetti. Doğa, onun gözünde tüm insanlara temelde değişmez olan belirli bir karakter verir. Bu yüzden ahlaki eğitimin, doğanın bu armağanının özgünlüğünü ve kendiselliğini koruyacak şekilde olması gerekir. Bu karakteri, Skolastisizmin yöntemleriyle belli bir kalıba sokmaya çalışmanın sadece boşuna değil, zararlı da olduğunu öne süren Montaigne bununla birlikte, ihtilalcı biri değildi. Tam tersine, bir ülkenin sosyal ve politik yapısında cisimleşmiş hayat tarzının kişinin tabi olması gereken bir doğa yasasını temsil ettiği inancındaydı. Ona göre, aynı durum dinin kendisi için de geçerliydi. Gerçekten de Montaigne,

şu ya da bu dinin teorik temellerinin rasyonel olarak temellendirilemeyeceği inancındaydı. Ahlaki bilinç ile doğaya itaatin dinin özünü meydana getirdiğine inanarak, Pironcu kuşkuculuğu bu temel inançlarını desteklemek için kullandı. Onun açısından kişinin bilgisizlik bilinci, geleneksel sosyal, politik ve dini form ya da yapılara bağlanmasının en temel nedenini oluşturuyordu.

Montaigne bir entelektüel olarak kendisini, düşüncesini ve hayatını ifade edecek katı birtakım fikir kalıplarına hapsetmesinin imkânsız olduğunu görmüştü. Mutlu bir hayat sürme arzusunun, makul birtakım itirazların haklı olarak yöneltilebileceği birtakım öğretilere bağlandığı takdirde gerçekleşmeyeceğinden emindi. Birçok problemin açık ve net çözümleri olmadığı kanaatiyle, kendisinden önceki tüm filozofları meşgul etmiş olan konuda, şeylerin gerçek doğasının ne olduğu konusunda septiklerin "hiçbir görüşün diğerinden daha doğru olamayacağı" iddiasını benimsedi. Fakat bu septik tutum, onun gözünde sağduyunun gerçek veya doğru olduğunu söylediği şeylerin reddedilmesini gerektirmiyordu. İşte bu anlamda ve antik kuşkucuların görünüşleri kendilerine rehber edinmeleri anlamında, Montaigne septisizmde, kuşkuyu en sonunda yapay ve gereksiz hale getirecek özgürleştirici bir güç buldu. Şüphe, onun gözünde, nihai hiçbir hakikate bağlanmamaktan, kesin hiçbir doğrunun olduğuna inanmamaktan, ama doğruyu her şeye rağmen aramaya çalışmaktan başka hiçbir şey değildi; Montaigne insanın ihtiyaç duyduğu ruh sükûnetine ancak böyle bir tutumla varılabileceğini düşündü. Söz konusu sükûneti bozabilecek olan yegâne şey, gündelik deneyimlerin ötesine geçerek şeylerin asli doğalarına nüfuz etme çabası içine girmekti. Şeylerin gerçek doğasıyla ilgili hakikatlere erişme çabasının ve değişmez birtakım mutlak hakikatlerin var olduğuna inanma tutumunun sonucu ise fanatizm ve dogmatizm olmak durumundaydı.

Montaigne, söz konusu dar görüşlülük ve fanatizmin neye mal olduğuna yakından tanık olmuş biriydi. Yaşadığı süre içinde pek çok savaş ve mezhep çatışması görmüştü. İnsanın hu-

zursuzluğunun, zihninin bir türlü barışa erememesinin, zaman içinde toplumsal kargaşalara yol açmasının kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu. O, hemen her şeyin baştan aşağı değişmekte olduğu bir çağda bu türden karışıklık ve çatışmaların, ancak yapıcı bir septisizmle önlenebileceğine kanaat getirdi. Ona göre, insanlar baş edilebilir ve bir çözüme kavuşturulabilir konulara ve hayata geçirilebilir amaçlara ancak yapıcı ve hakiki bir septisizm ruhuyla yöneltilebilirlerdi. Montaigne bu yüzden insanlara yaşama felsefelerini, evrenle, çözümü olmayan muammalarla ve kişisel kaderlerinin bilinemez gizemleriyle boğuşarak değil de, ellerinin altındaki, çözüme kavuşturabilecekleri somut meseleler üzerinde kafa yorarak inşa etmeleri tavsiyesinde bulundu.

Söz konusu yaşama felsefesini inşa sürecinde işe başlanacak yer insanın kendi kişisel deneyimleri olmak durumundaydı. Gerçekten de her insanın "kendisinde bütün bir insanlık durumunu taşıdığını" bildiren Montaigne kendisi için yararlı olduğu ortaya çıkan şeyin başkalarının da işine yarayacağından emindi; bu yüzden teknik ve Skolastik bir jargonu tamamen reddederek, insanın en doğal ve en normal eylemlerinin açıklıkla ortaya konabileceği bir ifade formu bulmaya yöneldi. Bir deneme formuyla yazmaya başlayan Montaigne gerçek bir yaşama sanatının kuruluşunun ancak insan olmanın ne anlama geldiğinin farkına varılmasıyla başladığını söyledi. Ona göre bütün beşeri hastalıklar içinde en ağır hastalık, insanın kendisini hakir veya yüksek görmesinden kaynaklanan hastalıktı. Gerçekten de hiçbir şeyin insan doğasını onun kendisini olduğundan yüksek görmesinden daha fazla tahrif etmediğini düşünen Montaigne, insanların böyle bir tutum içine girdikleri zaman ulvi fikirlere karşı bir muhalefet ile küfrün ortaya çıktığını ve onların kendilerini meleklere dönüştürmek yerine vahşi birer hayvan haline getirdiklerini söyledi.

Bu açıdan bakıldığında, şüpheciliğin Montaigne için ne bir zihin hali olarak kötümserlik ne de belli bir davranış kuralı olmadığını söylemek gerekir. Tam tersine o, şüphecilikte insan

hayatının bütün yönlerini olumlamanın bir yolunu veya kaynağını bulmuşa benzer. Buna göre, Montaigne teknik veya bilimsel aklın gücüne getirilecek ciddi sınırlamalar bulunduğunu düşünmesine karşın, yargı gücünü yüceltmişti. Olabilecek en derin anlam içinde bır insan varlığı olmak, bilinçli deneyimlere, yani bir kişinin alternatifleri tam bir bilinçle ölçüp biçtiği ve davranışını bir yargı edimiyle kontrol ettiği deneyimlere sahip olmak anlamına gelir. Monteigne'in gözünde yargı, aklın tam tersine, bir insanın duygulanımlar ve tutkular da dahil olmak üzere, tüm yetilerinin daha tam ifadesine izin verir. Bulduğu şekilde temel hayat koşullarını aynıyla kabul etmek ancak iyi ve sağlıklı işleyen yargıyla mümkün olabilir.

Montaigne bu yüzden, dünyanın görünme biçimleriyle duyguların deneyimlerini, antik kuşkucuların yaptığı gibi, kendisine rehber aldı. Ona göre duyular, insanlara kendileriyle ve fiziki dünyayla ilgili fiziki olarak ayakta kalmayı ve gerçek hazza erişmeyi sağlayacak şekilde yeterince sağlam bilgiler verir. Dünyanın insana görünme biçimleri de, nesnel doğruluklarından tamamen bağımsız olarak, gerçek bir değere sahiptir. Din ve yasalar dünyayla ilgili pozitif olgular olup, onları ret veya inkâr etmek bir uçurumun kenarında olan insanın hiçbir tehlikeyle karşı karşıya olmadığını söylemesine eşdeğerdir. Gerçekten de pratik yargı kişinin bir yurttaşı olduğu ülkesinin mevcut koşullarıyla örgütlenmesini kabul etmesini gerektirir. Yargı gücü yine, kişinin insan hayatına getirilebilecek uygun sınırlamalarla doğru ve yerinde olmayan sınırlamalar arasında bir ayrım yapmasını mümkün hale getirir. Septisizm Montaigne'i işte bütün bu nedenlerle ihtilalci ya da anarşik davranışa götürmemiştir. O, tam tersine, nihai hiçbir hakikatin olmaması nedeniyle toplumun kendilerine doğru gitmeye zorlanacağı özgül birtakım hedefler bulunmadığı için, toplumsal değişimin ani ve kökten olmaması gerektiğine inanan hakiki bir muhafazakâr olmuştur.

Montaigne şu halde kendi kuşağının insanlarına gerçek bilgeliğin hayatı olduğu gibi kabul etmekte yattığını ve herhangi bir şeyi tam bir kesinlikle bilmenin ne kadar güç olduğunu göstermenin uygun yollarını aramıştır. O, esas itibariyle de insanların dikkatlerini insan yaşamının zenginliğine dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Bu da Rönesansın ruhuna fazlasıyla uygun düşen bir şeydir.

Erasmus

Rönesans hümanizminin önemli şahsiyetlerinden bir başkası da Desiderius Erasmus (1465-1536)'tu. Montaigne'in *Denemeler* adlı eseriyle tanınıp özdeşleşmesine benzer şekilde, o da meşhur eseri *Deliliğe Övgü*'yle nam salmıştır. Buna göre teolojinin gerçek iman, Papalığın da düşünceler ve vicdanlar üzerinde kurduğu hegemonyaya şiddetle karşı çıkan Erasmus, gerçek Hıristiyanlık ruhunu Antikçağın basitlik ve yalınlığında aramıştı. Gerçekten de o, Aziz Paulus'u Hıristiyanlığın en büyük sözcüsü olarak görürken, teologların Hıristiyan öğretiye tamamen hâkim olmadıklarını düşünüyordu. İlahiyatçıların diyalektik düşünceleriyle incelikli argümanlarının basit ruhları hakikat yolundan saptırıp uzaklaştırdığını savunan Erasmus'un tek bir kaygısı vardı: Kitabı Mukaddes'in dilini bozmamak, değiştirip saptırmamak. Gerçekten de o metnin dışında hiçbir otoritenin yazıyla yorumu arasına giremeyeceğini ve girmemesi gerektiğini söylerken, inanan ile metin arasına giren ilahiyatçılar ile din görevlilerinin tutumunun peşinen yanlış olduğunu savunmuştu.

Deliliğe Övgü, işte bu yönden, yani felsefi-dini metnin yorumu alanında önemli bir yapıttı. Gerçekten de Horatius'un "hakikati gülerek söylemek" ilkesinin en seçkin ifadelerinden birini oluşturan esere iki görüş egemen olur. Bunlardan birincisine göre, yalın ilahi hakikat dışında hiçbir şeyin kesin olmadığı bir yer ve zamanda, kişinin kendisini bilge sanması, bir âlim olarak değerlendirmesi gerçek bir çılgınlık ya da delilikten başka hiçbir şey değildir. Bu görüşü bütün kalbiyle benimseyen Erasmus'un

ifade ettiği ikinci görüşe göre ise gerçek bilgelik, deliliktir. Gerçekten de deli, Erasmus'un bakış açısından çoğu zaman bilge olup, hiçbir şey bilmediğini bilen ve hakikatin ortaya çıkmasına yardım eden kişidir. Deli, çoğu zaman peygamberdir. O, öngörü sahibidir, ama inandırıcı olmasının, kabul görmesinin, ikna edici olmasının zamanı henüz gelmemiştir.

Deliliğin yasakları bozduğunu, aforoz veya mahkûm etme olgularıyla alay ettiğini, kendisini kapatmak istedikleri yere girmeye yanaşmadığını bildiren Erasmus'a göre, insana yeryüzünde yaşama gücü kazandıran şey, gerçek bilgeliği temsil etmesi veya hakiki bilge olma niteliğiyle deliliğin kendisi olmak durumundadır. Eserde delilik, kendi kendisine övgüler düzer; onun hayatın farklı dönemlerinde, aşkta, evlilikte ve dostlukta, siyasette ve savaşta, edebiyat ve bilimde her zaman nasıl egemen olduğu gösterilir. Kısacası, Erasmus bütün disiplinleri ve uğraş alanlarını, fakat özellikle din kurumu ve din adamlarını bu açıdan ele alıp yargılar. Deliliği konuştururken de çağının kilisesine ve bu arada ruhban sınıfına olabilecek en acımasız eleştirileri yöneltir. Eser, bu yönüyle çağlar boyunca fanatizme karşı kaleme alınmış en önemli yapıtlardan birini oluşturur.

Nitekim Erasmus, eserde Hıristiyana imanının yeterli olduğunu, bunu doğrulamak için bir şey yapmaya gerek bulunmadığını ileri sürer. Ona göre imanın yasası, sevap ve hayır işlerinden çok önce gelir. Gerçek din adamlığının dışarıdan görülen emarelerde bulunmadığını savunan Erasmus, hiçbir sevap ve hayır işinin insanı kurtaramayacağını, onun iyi olmasına katkıda bulunamayacağını iddia eder. İnsanın kurtuluşu, sadece Tanrı'nın inayeti aracılığıyla olur. Erasmus açısından da kötülüğün kaynağında insan, onun özgürlüğünden yararlanma konusundaki sapkın iradesi bulunur. İnsanın işlediği günahın kölesi olup çıktığını bildiren Erasmus, onun bu durumdan sadece Tanrı'nın inayetiyle kurtulabileceğini ileri sürer. Erasmus'un bakış açısından, irade özgürlüğü, günahla yaralanmış olsa bile, bütün insan soyunun sahip olduğu önemli bir güçtür. O, yine aynı bağlamda ilk günah

bahanesiyle aklın da bir kenara atılamayacağını öne sürer. Onun gözünde bilim imanı, düşünmek de eylemi dışlamaz. Doğanın bilim yoluyla keşfedilebilecek olan düzeniyle Tanrı'nın lütfu, hayatı boyunca Tanrı'ya ve insana iman etmeyi savunan bir düşünürde eriyecek kadar iç içe geçmiştir. Modernliğin yürekli peygamberi olduğu kadar antik dünyanın da aydınlık mirasçısı olan Erasmus, mezhep çatışmalarının hüküm sürdüğü bir çağda oldukça tutarlı bir tolerans anlayışının temsilciliğini yapmıştır.

REFORMASYON

Rönesans'a özgü yeniden doğuş ve şekillendirme hareketinden elbette Tanrı ve din anlayışı da nasibini almak durumundaydı. Zira söz konusu olan şey, gerçekte Batı düşüncesiyle hayatının her alanını derinden etkileyecek hayli önemli sonuçları olan bir bilinç devrimiydi. Bu bilinç devrimi, din alanında, pek çok faktörün sonucu olmakla birlikte, esas Erasmus gibi hümanistlerin başlattıkları bir hareket olarak gelişti ve sonradan Protestanlığın kurucusu Martin Luther'in fikir ve eylemlerinde ifadesinde buldu.

Pek çok sosyal ve tarihsel faktörün bir sonucu olan reformasyonu yaratan şey esas itibariyle, papalığın veya Roma Katolik kilisesinin Kitab-ı Mukaddes'te vahyolunan orijinal Hıristiyan inancını ihmal ve ihlal etmesi olmuştur. Çok daha etkili bir neden, onun para karşılığında günah çıkartma uygulamasını başlatarak, Rönesansı mimari ve sanatsal açıdan hayata geçirecek görkemli inşayı finanse etme teşebbüsüydü. Para ya da belli bir bedel karşılığında günah çıkartma, işlenen suç ya da günahın kilisedeki bir ayin ya da seremoninin ardından para ödenerek silinmesi şeklindeki bir uygulamadan oluşuyordu. Buna göre Katolik kilisesi, Tanrı'nın lütfunu dağıtma hakkına sahip olduğunu iddia etmekte ve bir tür alışveriş veya adeta bir pazaryeri pratiğiyle insanları öte dünyada ödemek zorunda oldukları borçlarından bu dünyada kurtarma cihetine gitmekteydi. O, artık bu şekilde elde

edilen kaynakları ya da paraları, kendi din dışı amaçları kullanıp iç etmekle ve ticaret yapmakla suçlanıyordu. Kilisenin ticaret yaparken papalığın masumiyetini ve yanılmazlığını ilan etmesi, pek çok insanın gözünde onun sahtekârlığının bir göstergesi olup çıktı. Kısacası, Kilise Hıristiyan imanı ve hakikatinin kutsal aracı olarak saygıyı hak etmeme noktasına gelmişti. Zira onun fiili uygulamaları gerçek idealiyle çelişmeye başlamıştı. Buradaki hiyerarşi ciddi bir şekilde yozlaşırken, Kilisenin doktrinal geleneği orijinal vahiyden neredeyse tamamen kopmuştu.

Dinde reform veya reformasyon hareketi, Roma Katolik kilisesinde yaşanan söz konusu kopuş, gerileme ve yozlaşmaya karşı bir tepki olarak ortaya çıktı. Bu süreç boyunca İncil'de yer almayan, ona Roma Kilisesi tarafından sonradan eklenen bütün unsurlar sorgulanıp atılmaya başlandı. Bir yandan yüzyılların birikimi olan takdisler, ritüeller, karmaşık örgüt yapıları, papazlık hiyerarşisi, Skolastiklerin rasyonel teolojileri, Papalığın yanılmazlığı ve otoritesi, ayinler sırasında yaşanan kendinden geçme deneyimleri vs. sorgulanırken, bir yandan da Hıristiyan inancının özüne çok daha uygun düştüğüne inanılan birtakım öğretilerle teçhiz edilmiş yeni bir mezhep ya da din anlayışının temelleri atıldı.

Söz konusu Protestan reformasyonunu hayata geçirenler öncelikle Martin Luther ve John Calvin'di. Onların şekillendirdiği reformasyonun doktrinal boyutu içinde öne çıkan birkaç ana öğreti veya inancın varlığından söz etmek mümkün gibi görünmektedir. Bir dini hareket olarak Protestanlıktan ayrılmaz olan öğreti ya da inançların başında, ilahi kelamın otoritesiyle salt imana dayalı bir kurtuluşa beslenen mutlak inanç gelir. Protestan reformcuları, Tanrı konusunda iyimser bir görüşe sahiptiler; Tanrı'yı anlama konusunda felsefi ilkeleri tamamen devre dışı bırakan bu reformcular, Tanrı'yı "seçilmişlerin" veya O'nun armağanına mazhar olanların şefkatli ve lütufkâr bir koruyucusu olarak gördüler. Fakat insan konusunda, reformcular çok iyimser değildiler. Sözgelimi Luther, büyük ölçüde dönüşüme uğra-

tarak benimsemiş olduğu Augustinusçu insan anlayışında, insanın kısmen iyi ve adil kısmen de kötü ve günahkâr olduğunu ileri sürdü. Gerçek bir Hıristiyanın hayatının amacının iyilik ve doğruluk yönünde ilerlemek olduğunu ileri sürerken, insana düşenin esas olarak doğasında var olan kötülüğü ve günahkârlığı azaltmak için çaba sarf etmek olduğunu söyledi. Luther ve diğer reformcular, bu açıdan insanın çoğu zaman bir kötülükler sürüsüyle çevrildiğini, insanın özgürlüğü veya özerkliğinin esasen dinden çıkmak anlamına geldiğini savunmaktan geri durmadılar. Onların bakış açısından, gerçek özgürlük ilahi iradeye boyun eğmekte gizliydi ve böyle bir itaat kapasitesi de zaten Tanrı'nın merhametli lütfundan gelmek durumundaydı.

Tanrı'yı bu şekilde pozitif, insanı da çoğu zaman negatif terimlerle tanımlayan Reformasyon hareketi, doğallıkla insanın tek başına yaptığı hiçbir şeyin onu kurtuluşa yaklaştırmadığını kabul etti. O, dahası insanın kurtuluşunu sağlaması muhtemel aydınlanmanın, Grek felsefesiyle bozulan Skolastik teolojinin rasyonel basamaklarından tırmanmak suretiyle de elde edilemeyeceğine inanıyordu. Gerçek aydınlanmayı insana sunan sadece ve sadece Tanrı'ydı ve sahici hakikati yalnızca Kutsal Kitap ifşa ediyordu. Skolastiklerin akıl ile imanı rasyonel bir teoloji çerçevesi içinde birleştirme çabalarına şüpheyle bakan Luther'e göre, insanın bilme ve doğal dünyayı analiz etme yoluyla hayata geçirdiği akla dayalı "doğal teoloji" diye bir şey yoktu, söz konusu dahi olamazdı. Tıpkı Ockhamlı William gibi, o da insan aklının, rasyonalist Skolastik teoloji yoluyla Tanrı'nın iradesini, inayetini ve lütufkâr kurtuluşu kavrama çabası içine girmesinin sonuçta saçma sapan birtakım varsayım ve görüşlere ulaşılmasına yol açtığı kanaatindeydi. Onun bakış açısından seküler akıl ile Hıristiyan hakikati arasında gerçek bir uzlaşma ya da sentezin tesis edilebilmesi mümkün değildi. Yalnızca Kutsal kitap insana Tanrı'nın kesin ve kurtarıcı bilgisinin yollarını sunup öğretebilirdi.

Gerçekten de Protestan görüşe göre, hakiki Hıristiyanlık, sadece iman, ilahi lütuf ve yalnızca Kutsal kitap üzerine kurul-

muştu. Protestanlık açısından hakikat nihai olarak nesnel bir şekilde Tanrı'nın vahyolunmuş kelamında gizliydi ve yalnızca bu değişmez hakikate sadakat, ilahi kesinliği anlaşılabilir hale getirip gün ışığına çıkartabilirdi. Protestan yaklaşıma göre, Katolik gelenek, bu ebedi hakikatin çarpıtılmasından başka hiçbir şey değildi. Katolisizmin sözde nesnelliği, Kelamın kutsallığının ilahi kaynaktan devşirildiği bir nesnellik değildi; bunun yerine, Katolik düşünce ve zihniyetin öznel taleplerine uygun düşen öğretilerin Yunan dünyasından alınmasıyla yaratılan sözde bir nesnellikti. Bu durum da kutsal kitapta vahyolunan hakikatin çarpıtılmasıyla sonuçlanmıştı.

Örneğin Luther'e göre, Tanrı insanla iki şekilde ilişki kurar. Bunlardan birincisinde temas yasa, diğerinde Kutsal Kitap ve Kurtarıcı Mesih yoluyla gerçekleşir. Tanrı'nın emirlerinde ifadesini bulan yasa, kaos ile düzensizliğe sınır koyduğu ve insanı günahkârlığı konusunda ikna ettiği için, beşeri topluluğun varlığını devam ettirip ayakta kalmasını temin etmeye yarar. İnsanın ilahi yasayı vicdan yoluyla kavradığını ileri süren Luther, bu yasanın insanı günahkârlığı konusunda ikna edip kutsal kitaba sevk ettiğini, ama Tanrı'nın insan için seçtiği kurtuluş yolu olmadığını belirtir. Kurtuluş imkânı, insana Kurtarıcı Mesih'in haberleriyle aktarılır. Bu haberler ve Kitab-ı Mukaddes, doğruluk ve adaletin günahkâra, talep edilen bir şey değil de, ona verilmiş bir armağan olduğunu gösterir. Kurtuluş, bu yüzden yasayla kitabın birbirine karıştırılmasının bir sonucu olan günah çıkartma eylemleriyle kazanılan bir şey olmayıp, Tanrı'nın bir armağanı ya da lütfu olmak durumundadır.

Protestanlıkta söz konusu iki öğreti ya da inancın, yani sırasıyla ilahi kelamın otoritesine ve salt imana dayalı bir kurtuluşa beslenen mutlak inancın birleşik sonucu, bütün Hıristiyanların birer papaz veya din adamı olduğu inancı olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, Protestanlık "bütün müminlerin papazlığı" öğretisinde, bireyi Tanrı'yla doğrudan ilişki kurmaya, onu kendi vicdanı ve kitabıyla yalnız kalmaya, kutsal metni anlayıp

yorumlama noktasında kendi kendisinin papazı olmaya teşvik etmekteydi. Gerçekten de yerleşik Kilisenin inanç, ritüel ve örgüt yapısına karşı bireysel vicdanın bir tepkisi olarak gelişen Protestan reformasyonu dini otoritenin yeri konusunda önemli bir değişiklik yapmıştır. Protestanlığın nokta-i nazarından ne papa, ne de Kilise konsülleri Hıristiyan inancını anlama, açıklama ve tanımlama noktasında manevi bir yeterliliğe sahip değildi. Luther, bu yüzden dini otoritenin, Kilise veya ruhban sınıfında değil de, Kutsal kitabı, Tanrı'yla kurduğu kendi kişisel temasa bağlı olarak kendi vicdanına göre okuyup yorumlayan bireyde veya dindar Hıristiyanda olduğunu savundu. Bu adımla birlikte, gerçekten özgürleştirici, doğrudan ilham aşılayıcı ve kurumsal olmayan hürriyetiyle Kutsal Ruhun mevcudiyeti, tek tek her Hıristiyanda tasdik edilmiş oluyordu. Gerçek Hıristiyan deneyimini meydana getiren şey, bundan böyle Vatikan'ın hayli gelişmiş örgütlü yapısı ve kurumsal mekanizması yerine, sıradan insanın, gerçek müminin İsa-Mesih'in kurtarıcı lütfuna verdiği cevap olmak durumundaydı.

Buradan, Protestan reformasyonunun dördüncü temel inanç veya öğretisi olarak, onun bireyciliği, bireysel hakikat arayışı, disiplin ve çalışmaya verdiği önem çıkar. Buna göre, kendisini, hiçbir aracı olmadan kutsal hakikati keşfetmeye vermiş bireyden talep olunan iyi işler, birtakım özel dini eylem ve ibadetlerden ziyade, onun komşusunun iyiliğini isteyen, içinde bulunduğu toplumun refahıyla gelişmesini gözeten eylemlerde kendisini göstermek durumundadır. Başka bir deyişle, Katolik kilisesinin, imanı kutsamaya dayalı meşrulaştırmasından yoksun kalan Protestan, zaman içinde ahlaki disiplinin ve bu dünyada çalışmanın kutsal olduğunu bildiren bir tavır geliştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Protestanlığın mücadele eden endişeli Hıristiyanın kendisini disiplinli çalışmaya ve bu dünyanın işlerine durmamacasına ve başarılı bir şekilde cevap vermesi durumunda, seçilmişler veya kurtuluş armağanına mazhar olmuşlar arasında yer almasının gerçek emarelerine sahip olabileceğini dile getiren

bir kaza ve kader anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Nitekim püriten bir egoist hazzın ve anlamsız tüketimin kınanması taleplerini artıran maddi üretkenlik ve verimlilik, onda en nihayetinde kişinin sermaye biriktirme işine yoğunlaşmasına yol açmak şeklinde tezahür etmiştir. Bütün bir Ortaçağ boyunca madde veya ticari başarı peşinde koşulması dini hayatı tehdit eden bir çaba olarak algılanıp aşağılanmıştı. Oysa şimdi, Protestanlıkla birlikte bu iki olgunun birbirine karşılıklı olarak yararlı olduğu kabul edilmeye başlanır. Kapitalizmin gelişmesine doğrudan bir destek temin eden Protestanlık, bir din hareketi olarak, çok paradoksal bir biçimde sekülerleşmenin veya dünyevileşmenin en önemli dayanaklarından biri olup çıkar.

Protestanlık sadece kapitalizmin değil, fakat bilimin yolunu da açmıştır. Buna göre reformcu düşünceleriyle Luther din alanında Skolastik dönemde Hıristiyanlık ile Aristotelesçilik arasında Aquinalı Thomas tarafından gerçekleştirilen sentezi yıkan şahsiyetlerin başında geliyordu. Yeni bilime ve ilerleme ruhuna, rasyonel teolojiye veya Katolisizme baktığı şüpheyle bakmayan, onda Adem'in doğa üzerindeki gecikmiş hakimiyetinin yeni bir örneğini gören Luther, doğaya dönük bilimsel çaba ile ilahi hakikate nüfuz etme çabasının iki ayrı alan meydana getirdiğini açıklıkla ifade etmişti. Nitekim onun şekillendirilmesinde önemli bir rol oynadığı Protestanlığın Tanrı'nın Kitab-ı Mukaddes'te ifade olunan değiştirilemez Kelamını yeniden özgün ve asli kimliğine döndürme talebi, yeni yeni oluşmakta olan modern aklın, objektif hakikati geleneğin önyargılarından ve ihtilaflarından arınmış olarak keşfetme ihtiyacını vurgulama çabalarını tetiklemekle kalmayıp desteklemişti de. Böylelikle o, bilimsel araştırma ruhu ve çabasının önemli fail ya da kaynaklarından biri haline geldi.

Bir kere her şeyden önce Protestanlık tarafından geliştirilen iyi tahkim edilip dokunulmaz hale getirilmiş öğretilerle mücadele, bütün inançları eleştirel bir sınamaya tabi tutma ruhuyla geleneksel otorite ve çıkar çevrelerinin gizlediği hakikatle yüz yüze gelmek adına sergilenen muazzam çaba, modern bilimi

yaratacak zihniyetin en fazla aradığı şey olmak durumundaydı. Onun bu bağlamda modern aklı besleyip harekete geçmeye teşvik ettiği söylenebilir. İkincisi, Protestan reformcularının nesnel hakikatle ilgili talep ve çağrılarının oluşturduğu zemin, bir yandan da diyalektik bir tarzda söz konusu hakikatin altüst olmasını kışkırtmıştır. Çünkü Luther'in yaratılışa dair bilginin biricik kaynağı olarak gördüğü Kutsal Kitabın lafzi anlamına yaptığı vurgu, rasyonel ve seküler bilimin keşiflerinin Kutsal Kitapla çatışan birtakım sonuçlara yol açtığı görülünce, çok kısa bir süre içinde modern zihniyeti baş edilmesi pek de kolay olmayan bir kriz ve çıkmazın eşiğine sürükleyecekti. Gerçekten de çok uzun zaman geçmeden biri dini diğeri bilimsel olmak üzere, birbiriyle çatışan veya bağdaşmayan iki ayrı hakikatin yan yana var olması kaçınılmaz hale geldi. Hıristiyan inancı derinlerde kök salmıştı, ama bilimsel keşifler de inkâr edilecek gibi değildi. Son tahlilde bilim Hıristiyan imanını geçip gidecekti. Fakat bu radikal değişim sürecinde Hıristiyan inancı muzaffer olan bilimle ittifak yaptı. Bu ise elbette Luther'in kutsal kitap temelli bir dindarlığı tesis etme çabasının fazladan kendi seküler antitezini hazırlamaya yardımcı olmaya yaradığı anlamına gelir.

BİLİM HAREKETİ

Rönesans'ın başarısı sadece hümanizm ve din alanında tezahür etmedi; fakat esas bilim ve siyaset alanında gerçekleşti. Gerçekten de Rönesans bilimden yararlanma açısından kesin bir başarı dönemini ifade eder. Başka bir deyişle, Rönesans dönemi, 17. yüzyılda doruk noktasına erişecek bilimsel devrimin birinci evresini temsil eder. İşte bu süreçte, yani modern bilimin ilk kez Rönesansta büyük bir güçle ortaya çıkışında birçok faktör önemli rol oynamıştır. Bunlardan birincisi *pratik* veya bilimin uygulamada görülen *yararı*dır.

Buna göre, Rönesans denizcilerinin başarıları gerekli ve giderek güçlenen bir uygulama alanı sağlamıştı. Bu alan, bilimin astroloji ile takvim düzenleme işinin hizmetinde kullanılagelen iki dalını, yani astronomiyle denizcilik bilgisini gerektirmekteydi. Dahası, makinelerin gelişmesi mekanik bilimine, topçuluğun gelişmesi de dinamik bilimine destek sağladı. En hayati, en etkin ve en güçlü teşebbüsler için, yani ticaret ve savaş açısından zorunlu hale geldiğinden ve hizmetlerini sonradan imalat, tasarım, hatta tıp alanlarına da yayabileceği açıklıkla görüldüğünden, bilim artık güvence altındaydı. Her ne kadar yapıcı çalışma ve düşüncelerin pek çoğu henüz hayata geçirilmemiş olsa da, geriye dönüş bundan böyle söz konusu olamazdı. Bilim Rönesansla birlikte tarihe damgasını vurmaya başladı.

Rönesans biliminin doğuşunda, modern bilimsel devrimin başlangıcında söz konusu tarihsel, sosyal veya genel anlamda pratik faktörlere ek olarak entelektüel ya da *teorik faktörler* de önemli bir rol oynamıştır. Bu faktörlerin en başında ise dikkatlerin doğal dünyaya yönelmesiyle birlikte *gözlem*e verilen önem gelir. Bununla birlikte, gözlem tek faktör olmamıştır. Hatta gözleme açıklayıcı bir faktör olarak aşırı bir biçimde bel bağlamak, çoğu zaman yanıltıcı olur. Çünkü salt veya sıradan gözlem bir kimseyi dünyanın güneş etrafında döndüğüne ikna etmeye hiçbir şekilde ikna etmez. Hatta tam tersine, gözlem insana bunu tam tersini telkin edebilir. Güneş merkezli sistem hipotezi, "görünüşleri" dünya merkezli sistem hipotezinden elbette daha iyi kurtarıyordu; ama bu sadece bir hipotezdi. Dahası bu hipotez, başlıca bilim dallarında mümkün olan kontrollü deney türü tarafından doğrulanabilir bir hipotez değildi. Buradan çıkan sonucun açık olması gerekir. Rönesansta başlayan bilimsel devrimin en temel bilimi olan astronominin salt gözlem temeli üzerinde ilerleyebilmesi mümkün değildi. Astronominin ilerlemesi, gözlem, "kontrollü deney" ve hipoteze ek olarak, en azından matematiğin yardımını gerektirmiştir.

Elbette matematik dışında kalan hemen tüm bilimler, gözleme dayanmakta olup, onların ampirik verilerle her durumda yalın bir ilişkileri vardır. Sözgelimi birtakım hareket yasalarını keşfetmeye çalışan bir fizikçi işe gözlemlenmiş olgularla başlar; çünkü onun keşfetmeye çalıştığı yasalar, hareketler tarafından örneklenen veya sergilenen yasalardır. Bu açıdan bakıldığında, fizikçinin formüle ettiği yasaların gözlemlenen hareketlerle bağdaşmaz olduğunun ortaya çıkması durumunda, onun teorisini değiştirmesinin kaçınılmaz olduğu hususunun herkes için apaçık bir şey olduğu söylenebilir. Aynı şekilde astronomun da ampirik verileri hesaba katmadan ilerleyebilmesi mümkün değildir. Demek ki, bize dünya hakkında olgusal bilgi vermeyen matematik istisnasıyla, her bilim ampirik verilerin gözleminin belirlediği bir temel üzerine yükselir. Bir bilim, sözgelimi fizikte olduğu gibi, oldukça yüksek bir gelişme düzeyine eriştiği zaman, onun ampirik temeli yeterince açık olmayabilir; fakat bu yüksek gelişme düzeyinde bile, onun yine de belli bir ampirik temelinin olması gerekir. Bilimadamı sadece oturup, zihninde keyfi şekilde teoriler tasarlayarak çalışamaz. Onun daha ziyade fenomenleri açıklamaya ve teorisini, doğrudan ya da dolaylı olarak, sınamaya veya doğrulamaya çalışması gerekir.

Gerçekten de bilimsel teorilerin ampirik verilerle, özellikle bir bilimin gelişiminin başlangıç evrelerinde yakın bir ilişkisinin olduğu aşikâr olmalıdır. Bu aşikâr ilişkinin geçerliliği uzun süreden beri savunulmuş olan eski kavram ve teorilerle çatışan yeni teori ve hipotezler öne sürüldüğü zaman, daha bir pekişir. Buna göre Rönesansta sözgelimi fizik alanında, eski Aristotelesçi kavram ve hipotezler terk edilmeye başlandığı zaman, ampirik verilere başvurularak, deyim yerindeyse görünüşler bir şekilde kurtarılmaya çalışıldı. Sadece doğa filozofları değildi olguları konu alan ampirik araştırmaya vurgu yapan; Rönesans teknolojisini yaratan insanlar ve coğrafyacılar da gözlemin önemini açıklıkla gözler önüne serdiler. Fakat özellikle tıp ve anatomide ampirik araştırma ve gözlemin kaçınılmaz olduğu kesin olarak belgelenmişti.

Gözlemin önemi özellikle anatomi ve fizyolojinin gelişiminde tam bir açıklıkla ortaya çıkmıştır. Bunu özellikle yaşamı ve eserleri sadece büyük bir başarı öyküsü ve umutları değil, fakat aynı zamanda başarısızlıkları da yansıtan Leonardo da Vinci'nin (1452-1519) durumunda açıklıkla görebiliriz. Da Vinci bilimsel ve mekanik problem ve deneylerle yakından ilgilenen büyük bir sanatkâr, geleceğin keşif ve icatlarıyla teorilerini öngörme yeteneğine sahip gerçek bir dâhiydi. Tuttuğu notlar, onun ilk büyük mekanik ve hidrolik ustası olarak metal işçileriyle mühendislerin faaliyet ve işlerini nasıl yakından incelediğini açıklıkla gözler önüne serer. Leonardo'nun en önemli teşebbüslerinden biri de, başarısızlığa mahkûm olduğu mekanik uçuş denemesiydi. Kuşlarla ilgili gözlemlerini yaptığı modeller, hesaplamalar ve tam ölçekli denemelerle birleştirmesi gerçek bir mühendislik haritası meydana getirmekteydi.

Un değirmeninden taşınabilir kanal açıcıya kadar tasarlayıp çizdiği pek çok aygıt, onun dehasını tam bir açıklıkla ortaya koyar. Hemen her türlü amaç için bir makine icat edebilecek durumda olmuş olan Leonardo, hayatı boyunca doğanın ve toplumun temellerini derinden kavramaya, tabiata nüfuz etmeye çalışmıştı. Bu çabasında okullu olmamış, üniversite eğitimi almamış olmasının, dolayısıyla da unutmak zorunda olduğu bilgilerin azlığının faydasını görmüştü. Ne var ki tam da aynı nedenden dolayı, düşüncelerini sonuna kadar götürmek ve başkalarını ikna etmek için gerekli sistematik anlayıştan, kurumsal donanımdan ve matematik bilgisinden yoksun kalmıştı. Durum böyle olmakla birlikte, Leonardo kan dolaşımının 1615 yılında William Harvey tarafından gerçekleştirilecek keşfini spekülatif olarak öncelemişti. O, bu konuda çok sayıda gözlem yapmış ve gözlemlerinin sonuçlarını pek çok çizimde ayrıntılı olarak resmetmişti; fakat çizimleri *kitap olarak yayımlanmadıkları için* yapmaları gereken etkiyi doğallıkla hayata geçiremediler. Bu konuda etkili olan eser Andreas Vesalius'tan geldi. Vesalius içinde anatomiyle ilgili araştırmalarını anlattığı *De fabrica humani corporis* [İnsan Bedeni

Adlı Fabrika Üzerine] adlı eserini 1543 yılında yayınladı. Eser anatominin gelişimi bakımından olağanüstü büyük bir önem taşımaktaydı; bunun da nedeni, Vesalius'un gözlem ve araştırmalarını eski veya geleneksel teorilere delil sağlamak amacıyla değil de, salt kendisi için yapması ve gözlemlerini kaydetmesiydi.

Bu durumun aynısını William Harvey'in (1578-1657) *Exercitatio Anatomica de Motu Cardis et Sanguinis* adlı eserinde görürüz. Hatta burada gözlemin de çok ötesine geçildiğini görürüz. Zira burada söz konusu olan artık yalnızca diseksiyon ve betimleme değil, fakat etkin bir inceleme, pratik deneyler yoluyla yürütülen hidrolik mühendisliği araştırmasıdır. İşi aslında zor olan Harvey, mantıksal olarak kan dolaşımının var olması gerektiğini kanıtlayabilirdi, çünkü deney sonuçlarına göre, vücudun kendiliğinden sağlayabileceğinden çok daha fazla miktarda kan kalbin bir tarafından çıkıp öteki tarafına geri geliyordu. Fakat Harvey kanın kalbin bir tarafından öteki tarafına nasıl ulaştığını göremedi. Bu, ilerde mikroskobu kullanacak olan Malpighi (1628-1694) tarafından görülecekti.

Yine de Harvey'in deneylerinden akıl yürütme yoluyla çıkarsadığı mantıksal sonuçlar Galenos'un eski fizyolojisi üzerinde, Galileo ve Kepler'in buluşlarının Platonik ve Aristotelesçi astronomi üzerinde yaptığı etkiye benzer bir etkide bulundu. O, her şeyden önce insan vücudunun hidrolik bir makine gibi görülebileceğini, bedenin içinde bulunduklarına inanılan gizemli ruhların gerçekte var olmadıklarını gösterdi. O, dahası kalbi insan vücudunda, güneşin evrende bulunduğu yere, oldukça saltanatlı ve merkezi bir konuma oturtmuştu. Onun kan dolaşımının mekanizmini tam olarak kanıtlaması, organizmanın bir makine olduğu düşüncesine büyük bir destek sağladı.

Vesalius ve Harvey'in anatomi ve fizyoloji alanlarında gerçekleştirmiş oldukları keşifler, bununla birlikte esas insanların eski, geleneksel teorilerle iddialara duydukları güveni çok ciddi bir biçimde sarsmak ve onların dikkatlerini deneysel araştırmaya yöneltmek açısından önem taşır. Kanın insan vücudu içinde

belli bir yol izleyerek dolaştığı bugün herkesin bildiği bir şeydir. Fakat bu, eskiden bilinen bir şey değildi. Sözgelimi artık çağın Galen ve Hipokrates gibi büyük hekimleri, onunla ilgili olarak hiçbir şey bilmiyorlardı.

Durum böyle olmakla birlikte, Rönesans döneminde gerçekleşen büyük bilimsel ilerlemeyi dar anlamıyla gözleme bağlamak yeterli olmaz. Bu noktada 16. yüzyıldan itibaren giderek daha fazla kullanılmaya başlanan *kontrollü deney*in hesaba katılması gerekir. Örneğin sonradan "mucitler" diye anılacak olan bir projeciler kuşağının en önde gelen isimlerinden biri olan Simon Stevin (1548-1620), 1586 yılında, sadece Aristoteles'in "serbest düşen cisimlerin hızlarının ağırlıklarıyla orantılı olarak değiştiği" iddiasını çürütmek amacıyla tasarlanan, kurşundan topları kullandığı meşhur bir kontrollü deney gerçekleştirmişti. Aynı şekilde William Gilbert de 1600 yılında yayımlanan *De Magnete* [Mıknatıslar Üzerine] adlı eserinde, yeryüzünün coğrafi kutuplara çok yakın olan manyetik kutuplara sahip olduğunu, mıknatısın iğnesinin bu kutuplar tarafından çekimlendiğini bildiren teorisini kontrollü bir deney yoluyla doğrulamıştı.

Bununla birlikte Rönesans döneminin bilim insanları arasında deneysel yöntemin en seçkin temsilcisi Galileo Galilei (1564-1642) olmuştur. Onun büyük önemi, insanların gerçekten yeni birtakım sonuçlara ve bilgilere ulaşmalarını temin eden bir yöntem geliştirmiş olmasıydı. Bu yöntem anlayışında, ölçülüp tasarlanmış kontrollü deney araştırmanın biricik temeli haline gelir; bundan sonra düşünce doğayı ölçüye dayanan gözlemler ve deneyler yapıp fenomenler arasında bağlantılar kurarak kavrar ve böylelikle insanı salt deney bilgisinde kalmaktan kurtararak gerçek bilime yöneltir. Galileo açısından doğayı yalnızca duyuların gözüyle görmek yeterli değildir; tek başına düşünme içinde kalınarak yapılacak spekülasyonlar da pek bir işe yaramaz. Galileo, algılanan şeyleri kavramlar halinde derleyip sınıflamakla da yetinmez. O, doğayı gerçekten kavramak, doğa alanında yeni bilgi-

lere ulaşmak istiyorsak, yapılacak şeyin fenomenleri matematik dilinde çözümleyip ifade etmek olduğunu görmüştü. Gözlerinin önüne serili olan doğanın büyük bir kitap gibi olduğunu; yazılmış olduğu dili bildiğimiz takdirde onu iyi anlayabileceğimizi fark eden Galileo'ya göre, doğa adını verdiğimiz kitap matematik diliyle yazılmıştı.

Galileo adı aslında astronomi ile irtibatlandırılır; onun özellikle deneysel çalışmaları hidrostatik ve mekaniğin gelişiminde de büyük bir önem kazanır. Sözgelimi Aristotelesçilerin bir cismin suda yüzeceğini mi yoksa batacağını mı belirleyen şeyin o cismin şekli olduğunu öne sürdükleri yerde, Galileo Arkhimedes'in "bir cismin yüzüp yüzemeyeceğini belirleyen şeyin onun şekli değil de, yoğunluğu veya özgül ağırlığı olduğu" iddiasını deneysel olarak ispatlamıştı. Aynı anda pek çok problemle meşgul olmasına karşın, dünyanın ters yönden esen güçlü bir rüzgâr olmadan nasıl olup da dönebildiğini ve havaya atılan cisimlerin neden havaya atıldıkları yerin gerisine düşmediklerinin açıklanmasını en temel problemi olarak almıştı. Bu problem serbest hareket halindeki cisimlerin incelenmesi anlamına gelmekteydi; dahası aynı problem top güllelerinin hedefi bulmalarının sağlanması bakımından oldukça büyük bir pratik önem kazanmış durumdaydı.

O sıralar, Müslümanlar tarafından sonraki çağlara aktarılan ve esas itibariyle Parisli nominalistler tarafından geliştirilen *impetus* teorisi kabul görmeye başlamıştı. Top güllelerinin namludan çıkarken kazandıkları *impetus* veya *vis viva*'nın (hareket enerjisi) güllenin doğal düşme eğilimini bir süreliğine ortadan kaldırdığı düşünülüyordu. 16. yüzyılda Tortaglia (1500-1557) ve Benedetti (1530-1590) gibi İtalyan araştırmacılar söz konusu açıklamayı geliştirerek güllenin ani yükselişi ile doğal düşüşü arasına hayli karışık bir dairesel hareket yerleştirdiler ve böylelikle zamanın hava topları için hiç de kötü sayılmayacak bir yörünge tahmininde bulundular.

Galileo işte bu noktada başka hiç kimsenin yapamadığını yaptı ve cisimlerin hareketlerine matematiksel bir tanım getirmeyi başardı. *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar* adlı eserinde açıkça belirttiği, Kilise ile ihtilafa düşmesinin asıl nedenini meydana getiren *İki Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* adlı eserinde ayrıntılı olarak açıklanan bu formül, onun hayatının en büyük başarısı olup çıkacaktı. Galileo öncelikle bu noktada doğru kabul edilen tüm görüşleri sorgulamaya başladı ve bunu yeni bir yöntemle, deneysel yöntemle yaptı. Daha önce Stevin tarafından belirli bir yükseklikten düşen farklı ağırlıktaki cisimlerin yere, Aristotelesçilerin öne sürdükleri gibi farklı zamanlarda değil de aynı zamanda vardıklarını göstermek amacıyla yapılan deneyi Pisa Kulesi'nde yaptı. Ama çok daha önemlisi, Galileo'nun cisimlerin düşüşünü doğru ölçebilmek için sarkaçtan olduğu kadar eğik düzlemden de yararlanmış olmasıdır. Benzer deneyler daha önce de yapılmıştı; durum böyle olmakla birlikte Galileo'nun deneylerini modern bilimin ilk deneyleri olarak görmek pek yanlış olmaz. Çünkü onun deneylerini benzeri diğer deneylerden farklı kılan şey, söz konusu deneylerin, tamamlayıcı olmaktan ziyade araştırıcı bir nitelik taşımalarıydı; yani, kontrollü deneyler olup matematikle uyumlu hale getirilebilen niceliksel bir karaktere sahip olmalarıydı. Buna göre, Galileo kendi yaptığı deneyler karşısında değişmeye açık bir tutum takınmıştı. Onun bir keresinde deneylerini, kendisini değil de başkalarını ikna etmek için yaptığını söylemiş olduğu anlatılır. Doğayı akıl yoluyla yorumlayabileceği konusunda kendisine güveni tam olan Galileo'nun yaptıkları, aslında birer deney olmaktan ziyade açıklamaydı.

Galileo'nun düşen cisimler üzerine kontrollü deneylerinin matematiksel yorumunu yapmak, deneylerin kendisini yapmaktan daha zordu. Kavranması gereken şey, hızını sürekli olarak değiştiren bir cismin herhangi bir anda belirli bir hıza sahip olabileceği düşüncesindeydi. Doğrusu Galileo başlangıçta bir hata yaptı ve hızın cismin kat ettiği mesafeyle orantılı olarak kazanıldığını varsaydı. Oysa sonradan yine kendisinin keşfedeceği

gibi hız doğrudan doğruya cismin düşme zamanına bağlıydı. Cisimlerin düşüşünü ve buna bağlı olarak da top güllelerinin ve gökteki ayın hareketini anlayabilmek için, anlaşılması oldukça güç bir fizik kavramı olarak "zamanın belirli bir anındaki hız " kavramını anlamak gerekiyordu. Bu ise matematiksel bir kavram olan diferansiyel hesabını gündeme getirmekteydi: dx/dt. Buna göre iki niceliğin birbirine oranı, niceliklerin kendileri gözle görülemeyecek kadar küçülse bile aynı kalır. Galileo bütün bu kavramları, tam olarak formüle etmeden de olsa, kullandı. Çok büyük bir titizlikle tasarlanmış kontrollü deneylerle matematiksel çözümlemeleri birleştirerek, görece basit olan cisimlerin düşüşü problemini çözmeyi başardı. Böylelikle de sonradan olağanüstü büyük bir gelişme gösterecek olan modern bilimsel yöntemlerin ilk açık örneğini verdi.

Enine boyuna düşünüp tasarlanmış bir şey olarak kontrollü deney, hipotez kullanımından ayrılmaz. Buna göre bir kimsenin veya bilim insanının bir deneyi ne olup bittiğini görmek için tasarladığı söylenebilir; fakat uygulamada kontrollü deney, esas itibariyle bir hipotezi doğrulamanın bir aracı olarak tasarlanır. Bu açıdan bakıldığında, bir deney yapmanın doğaya bir soru sormak anlamına geldiği söylenebilir; söz konusu soruyu sormak ise normal koşullar altında bir hipotezi varsayar. Buna göre bir kimsenin farklı ağırlıktaki topların yere aynı anda varıp varmayacağını görmek amacıyla bu topları bir kuleden aşağı bırakması için, onun zihninde önceden tasarlanmış bir hipotezin veya doğru olanı seçilecek iki alternatif hipotezin olması gerekir. Rönesans döneminde bütün bilim insanlarının teorilerinin hipotetik karakterleriyle ilgili olarak açık seçik bir kavrayışa sahip oldukları söylenemez. Bununla birlikte bilimsel devrimi başlatan bu insanların bilimsel hipotezler kullandıkları kesindi. Buna en açık bir biçimde astronomide tanık oluruz.

Modern astronominin kurucusu Nikholas Kopernikus (1473-1543) aslında bir din adamıydı. Bologna'da astronomi ve Padua'da tıp eğitimi aldıktan sonra, ömrünün büyük bir bölümü-

nü Frauenburg'da Katedral heyetinin üyesi olarak geçirmişti. Bu katedral kenti, Teuton şövalyeleri ile Polonya krallığı arasındaki tartışmalı bölgede bulunduğundan, savaş ve yönetim işleriyle de uğraşmak zorunda kalan Kopernikus gökyüzünün rasyonel bir resmini çizmeyi amaçlıyordu. O, güneşin batıdan doğuya doğru hareketinin onun gerçekten de bu şekilde hareket ettiğinin kesin sonuçlu bir delili olmadığını fark eden ilk kişi değildi. Bu olgunun oldukça erken bir dönemde, daha 14. yüzyılda farkına varılmıştı. Fakat 14. yüzyıl fizikçilerinin kendilerini dünyanın kendi ekseni üzerinde günlük dönüşüyle ilgili bir hipotez geliştirmekle sınırlamış oldukları yerde, Kopernikus kendi ekseni üzerinde dönen dünyanın ayrıca sabit bir şekilde duran güneşin etrafında dönüşüyle ilgili bir hipotez ortaya koydu. Yani, klasik çağdan gelen jeosantrik hipotez yerine güneş merkezli hipotezi geçirdi. Fakat bu, onun eski Batlamyusçu sistemi tümden terk ettiği anlamına gelmiyordu. O, özellikle de gezegenlerin dairesel yörüngelerde hareket ettiği düşüncesini korumuştur. Helyosantrik hipotezi görünüşlerle uyumlu hale getirebilmek için, sisteme bir dizi dış çember (episikl) eklemişti; Batlamyus tarafından varlığı öne sürülen çemberlerin sayısını azaltıp sistemi basitleştirse de, yani görünüşleri kurtarmak adına birtakım spekülatif ekler yapsa da, Kopernikus *De revolutionibus orbium coelestium* [Göksel Kürelerin Dönüşü Üstüne] adlı eserinde ortaya koyduğu güneş merkezli hipotezin doğruluğundan kesin olarak emindi.

Güneş sisteminin ortaya konmasının etkilerini göstermesi veya güneş merkezli hipotezin doğruluğunun gözler önüne serilmesi biraz zaman aldı. Sadece birkaç astronom bu yeni sistemi, hesaplamalarda bir ilerleme sağladığı için takdir etti. 1551 yılında Prusya cetvelleri Kopernik sistemi temele alınarak hazırlandı. Bununla birlikte helyosantrik sistemin doğru olduğuna inanan çok az sayıda insan vardı. Sağduyuya aykırı olmasının yanı sıra, bilginleri ona karşı olumsuz yönde etkileyen pek çok itiraz bulunmaktaydı. Özellikle dünyanın nasıl olup da korkunç bir fırtınaya yol açmadan dönebildiği ve dünya döndüğü halde

havaya atılan bir cismin nasıl olup da aynı yere düştüğü soruları hipotezle ilgili kuşkuları artırmaktaydı. Yine hipotezin basitliği ve pek çok eksiğinin bulunması, anlaşılıp özümsenmesi için epey bir zamanın geçmesini gerekli kıldı. Hipotezin yerli yerine oturtulması ve ondan yararlanılabilmesi için somut kanıtlara ihtiyaç vardı. *Hipotez* ilk haliyle gezegenlerin yörüngelerine doğru bir açıklama getiremiyordu; ayrıca, dünyanın hareketinin insanlar tarafından neden algılanamadığını kanıtlayacak inandırıcı delillerden de yoksundu. Birinci eksiklik sonraki astronomlar, özellikle de Tycho Brahe ve Johannes Kepler tarafından giderildi. İkincisini ise dinamik bilimi ile Galileo giderdi.

Danimarkalı bir soylu olan Tycho Brahe (1546-1601) kral II. Frederick'i etkileyerek modern dünyanın gerçek anlamda ilk bilim enstitüsü olan Uraniborg'u 1576 yılında Saund'daki Hveen adasında kurmuştu. O, burada özel olarak imal edilmiş birtakım aletlerle yıldızların ve gezegenlerin konumları üzerine, daha önceki tüm gözlemleri geçersizleştirecek bir dizi hatasız gözlem gerçekleştirdi. Tycho, Kopernikus'un çalışmalarından etkilenmiş olsa bile, güneşin dünyanın, gezegenlerin ise güneşin çevresinde döndüğü kendisine özgü bir sistemi tercih etti. Onun sistemi dünyayı hareketsiz sayması dışında, aslında Kopernikus'un sistemine benziyordu. Gerçekte Brahe, fiziksel açıdan saçmalığına hiç aldırmaksızın gözlemlerine en uygun düşen sistemi seçmişti. 1572 yılının Yeni Yıldızı'nın sabit yıldızlar küresi içinde bulunduğunu kanıtlamak suretiyle, küre içinde hiçbir değişiklik olamayacağını öne süren Aristotelesçi sistemi özel bir çaba harcamadan yıktı.

Astronomi açısından bir geçiş döneminde yaşayan Brahe'nin ulaşmış olduğu sonuçlar Johannes Kepler (1571-1630) tarafından geliştirilince, bilimin ilerlemesi açısından olağanüstü büyük bir önem kazandılar. Yoksul bir ailenin çocuğu olan, hayatı bu yüzden biraz da mücadelelerle ve hayal kırıklıklarıyla geçmiş olan Kepler, gezegenlerin hareketlerini tek bir eğriyle göstermenin yolunu bulmaya çalışmıştı. Esas itibariyle Kopernikusçu

çemberlere ve dış çemberlere bağlı kalan Kepler bununla birlikte, kısa bir süre içinde bunların kaba olmaları yanında, yaptığı yeni gözlemlerle uyuşmadığını göstermeyi başardı. Gerçekten de Kepler, pek çok başarısız teşebbüsün ardından, Mars gezegeninin gözlemlenen hareketinin tek açıklamasının, merkezinde güneşin bulunduğu elips şeklinde bir yörünge olduğunu keşfetti. Bu görüş daha önce de öne sürülmüş olmasına rağmen, eskiden dayandırıldığı veriler oldukça yetersizdi. Kepler'in başarıya ulaşmasının nedeni, yörüngelerin bir çember veya çemberler kümesi olamayacağını gösteren yeterince verinin elde edildiği bir çağda yaşamasıydı.

Eliptik yörünge hipotezi ve Kepler'in bir gezegenin kendi yörüngesi üzerindeki hızını açıklayan yasaları, her şeyden önce Kopernikus'un hipotezine yör.elik temel astronomik itirazı geçersiz kılma gibi bir büyük işlevi yerine getirmişti. Bu hipotez ve Kepler'in bulduğu yasalar, ikinci olarak Kopernikus'un kendisinin bile kabul etmiş olduğu gezegenlerin sadece kusursuz bir hareket türüne karşılık gelen dairesel bir hareket sergileyebileceği şeklindeki Pythagorasçı ve Platonik görüşe ölümcül bir darbe indirdi.

Astronominin Rönesans döneminde kaydettiği ilerlemede söz konusu teorik boyut yanında gözlemsel boyut da çok etkili olmuştu. Başka bir deyişle, gökler âlemi hakkında yeni hipotezin benimsenmesinde belirleyici bir rol oynayacak olan adım, gökyüzündeki tüm cisimleri yeryüzüne indiren ve böylelikle de güneşin, ayın, gezegenlerin ve yıldızların çok daha yakından incelenebilmesine imkân sağlayan somut bir aracın, yani teleskobun icadı oldu. İşte bu icattan bir şekilde haberdar olan Galileo, kendisi için bir *teleskop* yapmıştı. Gökyüzü gözlemlerine başladığı ilk birkaç gece içinde, eski kozmolojiyi, dingin evren tablosunu yerle bir etmeye yetecek kadar çok veri topladı. Ayın pürüzsüz değil de, çukur ve dağlarla kaplı bir küre olduğunu gördü ve buradan onun da dünyayla aynı türden maddeden oluştuğu sonucunu çıkarttı. Venüs gezegeninin de tıpkı ay gibi evreleri olduğunu, Sa-

türn gezegeninin ise üç parçaya bölünmüş bulunduğunu gördü. Hepsinden önemlisi Jüpiter'in uydularını veya daha doğrusu Jüpiter'in çevresinde daireler çizen üç tane yıldız bulunduğunu tespit etti. Bütün bu gözlemleri, helyosantrik hipotezle tam bir uyuşma içindeydi. Dahası güneş lekelerinin varlığını gözlemledi. Değişen güneş lekelerinin varlığı, güneşin değişme halindeki maddeden oluştuğunu gösterir ki, bu da Aristotelesçi kozmolojiye zarar veren başka bir olgudur. Kısacası Galileo'nun teleskop yardımıyla yaptığı gözlemler Kopernikus'un helyosantrik hipotezinin ampirik olarak doğrulanmasını temin etmiştir. Özellikle de Venüs'ün evrelerini gözlemlemesi, bu evrelerin Batlamyus'un yer merkezli sistemi tarafından açıklanabilir olmaması nedeniyle, güneş merkezli sistemin yer merkezli sistem karşısındaki üstünlüğünü gözler önüne sermiştir.

Rönesans dönemi astronomisinde demek ki gözlem kadar hipotez de vazgeçilmez bir rol oynamıştı. Fakat hipotezle doğrulamanın verimli birleşimi, hem astronomide ve hem de mekanikte, *matematiğin yardımı* veya katkısı olmasaydı eğer, hiçbir şekilde mümkün olamazdı. Başka türlü ifade edildiğinde, Galileo ile Kepler'in başarıya ulaşmalarını sağlayan şey, her ikisinin de Rönesans'la birlikte filizlenen yeni matematiğin ustaları olmalarıydı. Aslında onlar, matematik alanında yaklaşık iki yüzyıllık bir süre içinde yaşanacak büyük gelişmeleri görememişlerdi. Hatta Galileo, sırasıyla Descartes Newton, Leibniz, Fermat ve Pascal tarafından geliştirilen yeni matematikle kıyaslandığında ilkel sayılabilecek matematiksel yöntemlerle çalıştı. Bununla birlikte ana fikir büyük ölçüde onların, özellikle de Galileo'nun eseri olmak durumundadır. Çünkü onun en büyük ideali, sadece matematiksel formüllerden oluşan bilimsel bir dünya görüşü geliştirmekti. Aslında onun, matematiksel bir fizikçinin bakış açısını bir filozofun bakış açısıyla bir araya getirdiği söylenebilir. Buna göre bir fizikçi olarak Galileo, fiziğin temellerini ve doğada gözlemlenen düzenlilikleri matematiksel önermeler yoluyla ifade etmeye çalıştı. Bir filozof olarak da matematiksel yöntemin

fizik alanındaki başarısından matematiğin gerçekliğin fiili yapısının anahtarı olduğu sonucunu çıkardı. Her ne kadar nominalist diyebileceğimiz bir nedensellik anlayışından ve özleri konu alan geleneksel araştırmanın yerine şeylerin davranışını konu alan araştırmayı geçiren nominalist tutumdan etkilenmiş olsa da, esas olarak Pythagorasçılarla Platonculuğun matematiksel düşüncelerinin hayli yoğun bir biçimde etkisi altında kalmıştı. İşte bu sonuncu etki, onu nesnel dünyanın matematikçinin dünyası olduğuna inanmaya sevk etti. Bu yüzden eserlerinde felsefenin evrenin kitabında yazılı olduğunu, bu kitabın kendisinde yazılmış olduğu dil anlaşılmadan okunamayacağı, söz konusu dilin *matematik* olduğunu ilan etti.

Galileo'nun doğa düşüncesinin bu yönü, Rönesans döneminde veya modern dönemde esas itibariyle *mekanik* bir dünya görüşünde ifade edildi. Buna göre, o atomlara inanıyor ve değişmeyi atomcu kuram temeli üzerinde açıklıyordu. Galileo yine renk ve sıcaklık gibi niteliklerin, nitelikler olarak sadece duyumlayan öznede var olduğunu, onların temel karakterleri itibariyle öznel olduklarını öne sürdü. Bu nitelikler, ona göre nesnel olarak sadece atomların hareketi şeklinde var olabilirlerdi. Gerçekten de Galileo kendisinden önce gelenlerin hepsinden daha açık bir biçimde maddenin zorunlu, özsel, yalnızca matematiksel olarak ele alınabilecek ve kesinlik gösteren özelliklerinin yer kaplama, konum ve yoğunluk olduğunu öne sürdü. Diğer bütün özellikler, "tat, koku ve renkler, içinde kendilerini gösterdikleri nesne bakımından salt birer adlandırmadan başka hiçbir şey değildir. Bunlar, yalnızca duyarlı bedenlerde var olurlar." Bu sözler, yeni bilimin taraftarlarınca bir sınırlamadan ziyade, bütün deneylerin "boyut, şekil, nicelik ve hareket"ten oluşan temel niteliklere indirgenmesi programı olarak anlaşıldı.

Atomcu kurama dayanan söz konusu mekanik doğa anlayışı Pierre Gassendi tarafından da öne sürülmüştü. Aynı anlayış maddenin, her biri kendi şekline sahip olan ve bugün "molekül" adı verilen parçacıkları meydana getirecek şekilde birbirleriyle

birleşen katı parçacıklardan oluştuğuna inanan Robert Boyle (1627-1691) tarafından geliştirilmişti. En nihayetinde Newton, cisimlere etki eden kuvvetler bilindiği takdirde, bu cisimlerin hareketlerinin matematiksel olarak çıkarsanabileceğini öne sürerken, nihai atom ya da parçacıkların kendilerinin güç merkezleri olduğunu dile getirdi. Newton öncelikle veya esas itibariyle belirli cisimlerin hareketleriyle ilgilendiyse de, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri] adlı eserinde, bütün cisimlerin hareketlerinin mekanik ilkeler yoluyla açıklanabileceği ve doğa filozoflarının şimdiye kadar bu sonuç ya da açıklamaya erişememelerinin nedeninin doğadaki aktif güçlerden yana bilgisizlikleri olduğu düşüncesini öne sürdü. Bu yüzden bir elmanın yere düşmesine neden olan gücün gezegenlerin eliptik hareketlerine neden olan güçle özdeş olduğunu gösterdiği zaman, yapmaya çalıştığı şey, gezegenlerin hareketleriyle düşen elmaların hareketinin aynı matematiksel yasaya uyduğunu göstermekti.

Modern bilimin Rönesans dönemindeki doğuşunun modern felsefe üzerinde de yoğun bir etkisi olmuştur. Başkaca şeyler yanında özellikle modern bilimi yaratan bilimsel yöntemin iki boyutunun, yani sırasıyla gözlem ve tümevarım yönüyle tümdengelimsel ve matematiksel yönlerin 17. yüzyıl felsefesini baştan aşağı şekillendirdiği söylenebilir. Gerçekten de bilimsel yöntemin nedenleri keşfetmede tümevarımın temeli olarak ampirik verileri gözlemekten oluşan birinci boyutunun, başta Francis Bacon olmak üzere, İngiliz deneyimciliği üzerinde yoğun bir etkisi oldu. Bilimsel yöntemin tümdengelimsel ve matematiksel boyutunun ise Rönesans sonrası dönemde Kıta'nın rasyonalist felsefesini derinden etkilediği söylenebilir. Matematiğin başarısı ve yoğun etkisinin özellikle 17. yüzyıl felsefesinin Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi öncü rasyonalist filozoflarına dünyayı düşüncede, matematiğin tanım ve aksiyomlarına benzeyen birtakım temel fikirlerin yardımıyla *a priori* olarak yeni baştan inşa etme noktasında ilham vermiş olduğu kabul edilir.

Rönesans biliminin modern felsefeyi, yol açmış olduğu mekanik dünya görüşü noktasında da etkilediği söylenebilir. Gerçekten de Rönesans döneminin bilim hareketi, sonraki modern felsefe üzerinde, özellikle yıktığı klasik teleolojik dünya görüşünün yerine mekanik bir dünya görüşünün ikame edilmesi bakımından çok etkili olmuş ve bu yeni görüş, 17. yüzyıl felsefesine, en azından Descartes ve Hobbes gibi düşünürlerin felsefelerinin oluşumuna yansımıştır. Bu yansımanın ortaya çıktığı alanlar, varlık felsefesiyle din ve politika felsefeleridir. Buna göre, Hobbes ve Descartes'tan itibaren, insan vücudu da dahil olmak üzere doğa, modern düşüncede bir organizma değil de, bir mekanizma olarak görülmeye başlamıştır. İkinci olarak bu mekanizmanın Tanrı ile teması tamamen koparılırken, Tanrı, 19. yüzyıl düşüncesinde sahneyi tamamen terk edecek şekilde, birkaç istisna dışında evrenin dışına, doğaya bütünüyle aşkın bir alana atılacaktır. 17. yüzyıldan itibaren nihayet politik dünyanın kendisi de, tıpkı doğal dünya gibi, değerden bağımsız olan ve kendine özgü birtakım yasalara göre işleyen bir yapı olarak görülmeye başlanacaktır.

SİYASET FELSEFESİ

Rönesans döneminde önemli değişimlerin yaşandığı ve yeni bir politik kavrayışın ortaya çıktığı bir alan da siyaset felsefesi alanıdır. Rönesans döneminin reel siyaset anlamında, en azından Fransa, İngiltere ve İspanya örneklerinde, mutlakıyetçiliğin veya mutlak monarşinin giderek güç kazanıp yerleştiği bir döneme tekabül ettiği söylenebilir. Bu durumun elbette, ekonomik düzenle de yakın bir ilişkisi vardı. Nitekim bu süreç boyunca, yükselen tüccarlar sınıfı feodal soyluluktan kurtulmak uğruna, her zaman iktidarın merkezileşmesinin yanında olmuştur. Gerçekten de mutlakçılığın yükselişi, başka her şey bir yana feodal toplumun güçten düşmesi veya sona ermesi

anlamına gelmekteydi. Mutlakçılığın yükselişi bir yandan da Ortaçağın devlet ve egemenlik anlayışlarıyla modern devlet ve egemenlik anlayışları arasında kalan bir geçiş döneminin başlangıcına işaret ediyordu. Mutlakıyetçilik, nihayet her durumda değişen iktisadi ve tarihsel koşullar içinde birliğe duyulan ihtiyacı ifade etmeye yarıyordu.

Rönesans'ın siyaset teorisi veya felsefesine yansıyan şeyin, esas itibariyle işte bu ihtiyaç olduğu kabul edilir. Örneğin bu ihtiyaç özellikle, Rönesans'ın büyük ölçüde parçalanmış ve farklı yönetim birimlerine bölünmüş İtalya'sında yaşadığı yıllarda, birlik ihtiyacına fazlasıyla duyarlı olmuş Machiavelli'nin siyaset ve toplum felsefesine yansımıştır. Birlik ihtiyacı Machiavelli'yi, felsefesinde monarşik mutlakçılığı vurgulamaya ve temellendirmeye sevk ettiyse eğer, bu vurgulama ve temellendirme çabası, kralların ilahi yönetme hakkı ile ilgili birtakım yanılsamalardan ziyade, onun güçlü ve istikrarlı bir birliğin ancak mutlak monarşi yoluyla temin edilebileceği sarsılmaz inancının bir sonucu olmuştur. Aynı şekilde, Thomas Hobbes da tek adam yönetimi şeklinde gerçekleşecek merkezi mutlakçılığın savunuculuğunu yapmıştı. Onun monarşik mutlakıyetçiliği savunması da, aynen Machiavelli'de olduğu gibi, kralların ilahi yönetme hakkına veya meşruiyetin ilahi karakterine beslenen bir inançtan ziyade, toplumsal ve ulusal birliğin ancak mutlak bir iktidar tarafından sağlanabileceği inancının bir sonucu olmak durumundaydı. Dahası gerek Machiavelli ve gerekse Hobbes bireylerin özleri itibariyle egoist olduklarına inanıyorlardı; bu inancın bir sonucu olarak da, sadece güçlü ve bölünmemiş bir merkezi iktidarın toplumun çözülüşüne götürebilecek merkezkaç eğilimleri sınırlayıp aşabileceği düşüncesine vardılar.

Avrupa'da 15. ve 16. yüzyıllarda mutlakıyetçiliğin yükselişi, öte yandan ulusal bilincin yükselmesinin bir göstergesi olarak da değerlendirilmiştir. Gerçekten de ulus devletlerin doğuşu, siyaset felsefesi açısından politik toplumun doğası ve temelleri üzerine daha derin ve ayrıntılı bir düşünme sürecini adeta tahrik

etmiştir. İşte bu durumun bir sonucu olarak Althusius'ta, modern siyaset felsefesinde çok önemli bir yer tutacak olan toplum sözleşmesi düşüncesini buluruz. Gerçekten de o, bütün toplumların en azından örtülü bir anlaşma anlamında, bir sözleşmeye dayandığını söylemekteydi. Aynı sözleşme anlayışı Grotius tarafından da benimsenmişti. Toplum sözleşmesi anlayışı, elbette ulus devletlerin doğuşunun bir sonucu olarak ve bu arada meşruiyetin modern kaynaklarını temellendirme amacı çerçevesinde, sonraki dönemin modern filozofları olarak Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından da kullanılacaktır. Demek ki teori farklı şekillerde ve farklı amaçlar için kullanılabilir olan modern bir teoridir. Örneğin Hobbes teoriyi mutlakıyetçiliğini savunmak amacıyla kullanırken, Althusius onu politik egemenliğin zorunlulukla sınırlanmış olduğu kanaatini doğrulamak amacı için kullanır. Fakat her ne kadar örgütlü politik toplumun ve yönetimin temeli olarak sözleşme düşüncesi, moral bir temel üzerinde yükselip yönetime ahlaki açıdan getirilebilecek sınırlamalara vurgu yapsa da, kendi içinde yönetim biçimiyle ilgili olarak belli bir içerim ortaya koymaz.

Mutlakıyetçiliğin yükselişi nihayet, doğal hukuk ve doğal haklar üzerine politik düşünüme ivme kazandırmıştır. Bir kere her şeyden önce Katolik ve Protestan düşünürlerin doğal haklar konusunda Ortaçağa özgü tutumu devam ettirdikleri söylenebilir. Tüm bu düşünürler, bütün egemenleri ve bütün toplumları bağlayan değişmez bir doğa yasasının varlığına ve bu yasanın birtakım doğal hakların temeli olduğuna inanıyorlardı. Bununla birlikte, Ortaçağa özgü tutum, doğal haklardan ziyade, doğal yasayla ilgili öğretilerde ifadesini bulur. Çünkü hak sadece bireye ait bir kavram olup bu kavramın ortaya konulabilmesi için, bireyselliğin yutulduğu ve bireyin bir yasayla bağlanıp birtakım ödevleri olan bir varlık olarak tasarımlandığı eski kozmolojinin yıkılarak, yeni bir doğa tasarımı çerçevesi içinde modern anlamda bir bireyciliğin doğması gerekir. Rönesans dönemiyle Rönesans sonrası dönemin modern doğal hukuk teorilerinin ayırt

edici özelliği, işte budur. İnsana ahlaki görevlerini öğreten klasik gelenekten modern geleneği ayıran şey, sosyal düzenin insanın doğal haklarına dayanılarak tanımlanmasıdır.

Niccolo Machiavelli

Machiavelli (1469-1527), bilimsel bir bakış açısının geliştiği ve giderek yerleşik hale geldiği bir çağda, politika bilimini hemen tamamen bireyden ve bireyin çıkarları peşinde koşan bir varlık olmasından hareketle kuran tipik bir Rönesans düşünürüdür. Onu bir Rönesans düşünürü, hatta bütünüyle modern bir düşünür haline getiren şey, bireyden hareket etmeye, politik düşüncelerine bir yöntem doğrultusunda şekil vermeye ek olarak, onun kendisinden öncekilerden tamamen farklı bir yöntemi, tarihsel yöntemi kullanmasıdır.

Bu durumun bilincinde olan Machiavelli, kendisini bir kâşif, yepyeni bir bilimin yaratıcısı olarak görür. Bunun da en önemli nedeni, onun öğretisini bir din ve ahlak eleştirisi üzerine oturtması ve politikaya ahlaktan bütünüyle bağımsız, özerk bir varlık alanı kazandırma çabası sergilemiş olmasıdır. Bu niteliğiyle de Machiavelli, çoğu zaman modern politika düşüncesinin doğuşunu temsil eder. Zira o, bir politika bilimi kurma çabasıyla yola çıkmıştır. Gerçekten de Machiavelli, ahlaki bir bakış açısıyla olması gereken üzerinde yoğunlaşmak yerine, tanık olduğu veya gördüğü şekliyle fiili politik hayatı konu almış ve politik olguları incelemiştir. İdeal devletleri betimleme gibi bir amacı olmadığını her fırsatta ifade eden filozof, bir insanın politik hayatın ahlaki ilkelerine göre eylemde bulunduğu takdirde yok olup gideceğini ve bir yöneticinin de aynı şekilde devletin güvenliğini ve refahını temin edemeyeceğini söylemişti.

Machiavelli, bu yüzden ahlak ve ahlaklılığı yarar temeli üzerinde açıklar. O, öncelikle insanın özü gereği bencil olduğunu öne sürer. İnsan doğallıkla ne erdeme ne de topluma yönlendirilmiş bir doğaya sahip olmadığı için, bencil bir insanın bir toplumda yaşamasını ve böylece de bir ortak fayda ahlakına sahip olma-

sını temin edecek bir dönüşüm, imkânsız değilse bile, oldukça zor bir dönüşüm olmak durumundadır. İşte bu, şimdiye kadar açık bir şekilde veya zımnen devam edegelmiş olan bir anlayışın toptan reddedilmesi anlamına gelir. Bu anlayış ise hiç kuşku yok ki insanın doğası gereği toplumsal olduğu veya Tanrı'nın onu bir toplumda yaşayacak şekilde yaratmış olduğu anlayışıdır. Söz konusu klasik anlayışın reddedilmesi, Rönesans'ın bu ilk büyük politika düşünürünün toplumun doğal olmadığını ilan etmesi anlamına gelir.

Machiavelli'nin siyaset teorisi aslında devleti konu edinen bir kuramdır; toplumu bütünlüğünde, yani yurttaşları ve kurumlarıyla ele alan düşünür, mutlak yasa koyucu ya da prense iktidarının kaynağını ve bu iktidarı nasıl kullanması gerektiğini göstermeyi amaçlar. Gerçekten de Machiavelli iktidarın dünyevileştiği bir çağda herhangi bir ahlaki ilkeden hareket etmeyi reddederek, rasyonalizmden tam bir kopuşu gerçekleştirir. O, bu yüzden doğal yasa veya hukuk kavramını da tamamen reddederek, yasa koyma ediminde egemenin iradesini serbest bırakır. Machiavelli'ye göre, yasa egemenin iradesinin ifadesi olup, adaletin kendisi de bu yasa ile ilişki içinde tanımlanır. Bundan böyle adaletin yasaya uygunluk dışında hiçbir ölçütü olmadığı gibi, yasanın da uymak durumunda olduğu hiçbir rasyonel ölçüt yoktur. O, hükümdarın ortak iyiyi veya genel çıkarı gerçekleştirmek amacı güttüğünü, bu ortak iyinin yargıç ya da ölçüsünün de yine hükümdarın kendisi olduğunu söyler.

Başka bir deyişle, insanın doğal kötülüğü ve bencilliğinin su yüzüne çıktığı, dürüstlüğün, ortak iyiye adanmışlığın ve dindarlık ruhunun ya öldüğü ya da inançsızlığa teslim olduğu bozuk ve çürük bir toplumda, Machiavelli merkezkaç eğilimleri olabildiğince azaltarak güçlü ve birlikli bir toplum yaratacak yegâne gücün mutlak hükümdar olduğunu ileri sürüyordu. Aslında o, erdemin yasaya bağlı olduğunu düşünme noktasında antik dünyanın politika düşünürleriyle aynı fikri paylaşıyordu, fakat bozuk bir toplumda reformun ancak mutlak güce sahip bir yasa

koyucunun etkinliği yoluyla gerçekleştirilebileceğini düşündü. Nitekim "Devletin kuruluşu ve reformdan geçirilmesi için mutlak bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır" derken Machiavelli, öncelikle çağdaş İtalyan devletlerini ve İtalya'daki politik bölünmeleri düşünüyordu. Buna göre güçlü ve birliği olan bir devlet için ihtiyaç duyulan erdemi ortak yarar çerçevesinde yaratan şey hukuktur, hukukun ortaya konması ise bir yasa koyucuyu gerektirir. Machiavelli buradan mutlak yasa koyucunun bu amaca ulaşmak için her yolu kullanabileceği sonucunu çıkarır; o, hukukun da ahlakın da nedeni veya yaratıcısı olduğu için, politik işlevini yerine getirirken, kendisini bunlardan hiçbiriyle bağlamaz.

Machiavelli devletin temeli veya reformdan geçirilmesi açısından mutlak egemen veya yasa koyucunun gerekli olduğunu düşünmüş olsa da, onun yönetim ideali mutlak monarşi değildi. Roma cumhuriyetini kendisine model alan, halkın prenslerden daha basiretli, daha istikrarlı ve daha sağduyulu olduğuna inanan Machiavelli açısından özgür bir cumhuriyet mutlak monarşiden daha üstün ve iyi bir yöntemdi. O, hukukun hayata geçirilmesi ve halkın yönetime belli ölçüler içinde katılması durumunda devletin, hanedanların mutlak krallarının devletinden daha istikrarlı olacağını öne sürer. Bu yüzden gücün artmasından, imparatorluktan ve özgürlüklerin korunmasından meydana gelen ortak iyiye, ona göre mutlak hükümdar genellikle salt kendi kişisel çıkarlarını gözettiği için, cumhuriyette rastlanır.

Özgür cumhuriyete beslenen hayranlığı bir monarşik despotizm veya mutlak iktidar öğretisiyle bir araya getiren Machiavelli'nin öğretisi, elbette iyice düşünülüp kusursuzca işlenmiş bir öğreti değildi. Ama onun koyduğu temel ilkeler çok açıktı. O, iyi düzenlenmiş bir devletin bir cumhuriyet idaresini gerçekleştiremediği sürece, sağlıklı ve istikrarlı olmayacağını söylüyordu. Machiavelli'nin gözettiği ideal buydu; fakat iyi düzenlenmiş, istikrarlı bir devletin kurulabilmesi veya düzensiz ve bozuk bir devletin reformdan geçirilebilmesi için, mutlak bir yasa koyucu ya da hükümdara ihtiyaç duyulur. Mutlak hüküm-

dara duyulan ihtiyaç, İtalya'nın politik koşullarından yola çıkan Machiavelli açısından, onun aylaklıkları ve üretimsizlikleri nedeniyle düzenin düşmanları olarak gördüğü soyluların nüfusunu kırma noktasında gündeme gelir. Mutlak bir hükümdara, Machiavelli, bütün İtalya'yı yönetecek güçten yoksun olmakla birlikte, başka bir iktidarın bunu yapmasını engelleyecek kadar güçlü olması nedeniyle İtalya'nın küçük prensliklere veya ayrı yönetim birimlerine bölünmesinden sorumlu tuttuğu Papalığın etkisinin ortadan kaldırılması için de ihtiyaç duyar. Demek ki Avrupa'daki tarihsel gelişmenin bundan sonraki seyrini önceden sezen Machiavelli, her şeyden önce iktidarını ve birliğini bir güç politikası ile tesis edip devam ettiren egemen bir iktidar aygıtı olarak devlete vurgu yaptığı için modern bir politika düşünürüdür. O, ikinci olarak veya çok daha önemlisi, siyaseti ahlak ve dinden bağımsız özerk bir alan olarak tasarladığı için, modern siyaset teorisinin kurucusu olmak durumundadır.

Jean Bodin

Aynı Rönesans atmosferinin yetiştirdiği bir başka siyaset felsefesi düşünürü de Jean Bodin'dir (1530-1596). Pek çok alanda önemli katkılar sağlayan Bodin'in siyaset felsefesine yaptığı en önemli katkı, politik düşünceye "egemenlik" kavramını armağan etmiş olmasından meydana gelir. Gerçekten de Bodin, Ortaçağdan gelen kralların ilahi yönetme hakkı anlayışını reddeder; bununla da kalmayıp, monarşiyi felsefi ve hukuksal temeller üzerine oturtarak, ona dinden bağımsız bir anlam kazandırır. Ondan önce Machiavelli politik alanı prensin iktidar alanı olarak formüle etmişti. Söz konusu iktidarı egemenlik gücü olarak kavramsallaştırma işlemini Bodin gerçekleştirmiş ve böylelikle modern devlet teorisinin ihtiyaç duyduğu temel kategoriyi temin etmiştir.

Bodin'in kendisine büyük bir hayranlık beslediği Machiavelli'nin İtalya'sı daha ziyade Kilisenin körüklediği siyasi entrikalar yüzünden parçalanmıştı; Bodin'in Fransa'sı ise mez-

hep kavgaları yüzünden bölünmüştü. Bodin bu çekişmelerin üstesinden öncelikle bir doğal din anlayışıyla gelmeye çalışmıştır. Ona göre, dinler en fazla göreli olarak doğrudurlar. Kurtuluşa ve mutluluğa erişmek için sadece akla ve doğa yasasına ihtiyaç bulunduğunu, bunun için ne pagan dinlerin ne de vahiy dinlerinin dogmalarına gerek olduğunu öne süren Bodin'e göre, bütün dinler, doğal olan ve her insanda baştan beri bulunan tek bir dinin türevleridir. O, söz konusu doğal dinin temel düşünce ve inançları olarak sırasıyla Tanrı'nın birliği inancını, ahlak bilincini, özgürlük düşüncesini, ölümsüzlük ve ahiret inançlarını sayar.

Dinden bağımsızlaştırdığı devlet alanına geçtiğinde, Bodin devletin kendisinden çıktığı temel sosyal birimin aile olduğunu söyledikten sonra, devleti "birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin adaletle yönetilmesi" olarak tanımlar. Devlete özgü temel nitelik, onun egemenlik ile donatılması olmakla birlikte, birlikli ve birleştirici kamusal iktidar anlamında devleti diğer iktidar yapılarından ayıran üç öğe daha vardır: Adalet, aileler ve ortak şeyler.

Buna göre öncelikle doğru yönetim olarak tanımladığı devletin kökenini, Bodin zapt etmek isteğinin yol açtığı "güç ve şiddete" dayandırır. Güç ile şiddet olgusu bir eşkıya sürüsünün iktidarına da kaynak oluşturduğu için, o devletin iktidarını eşkıya veya zorbaların iktidarından ayıran özelliğin devlet yönetiminin adaleti içermesi, hakça olması olduğunu söyler. İşte burası, ahlaki bir siyaset üzerinde ısrarlı olan Bodin'in, politikayı ahlaktan tamamen koparmış olan Machiavelli'den ayrıldığı temel noktayı meydana getirir. Bodin devleti ikinci olarak "ailelerin yönetimi" diye tanımlar. Ona göre aile, özel mülkiyet hakkı bulunan ve babanın otoritesi altında örgütlenen doğal bir birim, devleti oluşturan ilk hücredir. Dahası, aile iyi düzenlenmiş politik toplumun mikro düzeydeki modelidir. İyi yönetilen ailenin devletin gerçek sureti olduğunu öne süren Bodin, doğallıkla ailedeki otorite ile devletteki otorite arasında bir paralellik kurar. Bunun da iki önemli sonucu vardır: Bir kere Bodin, devleti aileden türetmekle

babanın aile içindeki yerini ve rolünü devlette krala vermiş olur. O, insanların babaya itaat etmeye alışmalarıyla "paternalist" bir görünüm kazandırılan politik iktidara itaat etmelerinin kolaylıkla sağlanmış olacağını düşünür. İkinci olarak da devletin ailelerin yönetimi olması kralın uyruklarının aile babaları, yani özgür yurttaşlar olması anlamına gelir. Tiranlığın iktidarının yalnızca köleler, kullar, serfler üzerinde olduğu yerde, devlette egemen güç özgür yurttaşlar üzerinde hüküm sürer. Bu açıdan bakıldığında, bütün yurttaşların, kendi aralarında toplumsal yönden eşitsiz olsalar da, egemenin karşısında eşit bir konumda oldukları söylenebilir.

Bodin'in nihayet "ortak şeylerin yönetimi" olarak tarif ettiği devlet tanımında geçen bu üçüncü öğe, devleti kurumsallıkla donatmaya yarar. Ona göre, ortak ya da kamusal bazı şeyler, yani kamu mülkü, kamu hazinesi, kentler, sokaklar, alanlar, pazar yerleri benzeri şeyler olmazsa eğer, devlet de olmaz. Devletteki bu ortak şeylerin varlığı Bodin'de Platon'dakine benzer komünist sisteme yol açmaz, tersine özel şeylerin de olmasını gerekli kılar. Devletin tanımı, başta mülkiyet olmak üzere, ailelere özgü özel ya da kişisel şeyleri devletin iktidar alanının dışında bırakır. Gerçekten de doğal bir hak olarak mülkiyet hakkı üzerinde ısrar eden Bodin Platon'la More'u özel mülkiyet hakkını tanımadıkları için şiddetle eleştirir.

Bodin, devleti söz konusu üç ana öğeyle bu şekilde tanımladıktan sonra, devletin en temel özelliğinin onu diğer topluluk biçimlerinden ayıran başat öğe olarak egemenlik olduğunu söyler. Egemenlik, ona göre devletin özü, onun var olmasını temin eden temel ilkedir. Egemenliği "yurttaşlar üzerindeki en yüksek, mutlak ve sürekli güç" olarak tanımlayan Bodin'e göre, en yüksek buyurma-yönetme gücü olarak egemenlik mutlaktır, yani başka bir güç tarafından sınırlandırılamaz. Egemen, kendisini ne koyduğu yasalarla ne de kendinden öncekilerin yaptıklarıyla bağlar. Yasanın egemenin otoritesine bağlı olması, egemenliğin en önemli özelliği olup, egemenin yasaları uygulamak, savaşa ve barışa ka-

rar vermek, adalet dağıtmak, kamu görevlilerini atamak gibi diğer mutlak hakları da buradan çıkar. Egemenliğin bir diğer ayrılmaz özelliği de sürekliliğidir. Çünkü Bodin'e göre, süreyle kısıtlanmış olan ya da istendiği zaman geri alınabilen bir iktidar, egemenlik olmayıp, sadece bir yetkidir. Söz konusu yetkiyi kullanan ise egemen olmayıp, sadece bir yönetici olarak kalır. Yöneticiden farklı biri olan prens ya da monark, egemenlik hakkını ömür boyu kullanır. Egemenliğin mutlak ve sürekli oluşu, onun ayrıca bir olmasını gerektirir. Bu yüzden egemenlik parçalanmamak ve bir bütün olarak kalmak koşuluyla bir kralda, bir azınlıkta, mecliste ya da toplumun tümünde olabilir. Fakat bu üstün gücün iki ya da daha fazla egemen arasında bölüştürülmesi, feodalite veya "karma anayasa" benzeri oluşumların ortaya çıkmasına neden olur. Bu ise "bir"liğin, yani egemenliğin yok olması, devletin yıkılması anlamına gelir. Egemenliğin mutlak, sürekli, bir ve bölünemez olması, bununla birlikte egemenliğin ilahi otoriteyi veya doğal hukukun otoritesini tanımayacağı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, egemen, doğal hukukla sınırlandırılmış olup, onun koyduğu yasaların adalete, barışa, özgürlük ve güvenliğe işaret eden evrensel yasalarla uyum içinde olmasını gerektirir.

Johannes Althusius

Bodin devletin kökeni ve kaynağına herhangi bir açıklama getirmemişti; bu açıklamayı, tıpkı Bodin gibi egemenlik konusuna özel bir önem atfeden Johannes Althusius'ta (1557-1638) buluruz. Zira Althusius insanlardan meydana gelen bütün cemaat ya da toplumların temeline sözleşmeyi koyar. Bu yüzden onda, devletin kökeninde bir sözleşme ediminin, bir toplum sözleşmesinin bulunduğu söylenebilir.

Althusius, her şeyden önce çeşitli topluluk biçimlerini, sözgelimi aileyi, loncayı, yerel cemaatleri, eyaleti ve devleti birbirinden ayırır. Ona göre bu topluluklardan her biri insandaki belli bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte her topluluk bir anlaşma ya da sözleşmeye dayanır; bu sözleşme, in-

sanların ortak iyiyi hayata geçirmek adına özgül amaçlara saygı gösterecek bir topluluk meydana getirme noktasında fikir ve eylem birliği içinde olmaları olgusunu ifade eder. Onlar böylelikle ortak bir menfaatin paydaşları olarak birlikte yaşayan uyruklar, yurttaşlar veya cemaat üyeleri haline gelirler. Sözgelimi aile, insandaki doğal bir ihtiyaca tekabül eder; ama ailenin de kuruluşu ya da temeli bir anlaşma veya sözleşmeye dayanır. Aynı durum devlet için de geçerlidir. Bununla birlikte bir topluluğun amacına erişmesi için, ortak bir otoriteye sahip olması gerekir. Dolayısıyla, toplulukla yönetici otorite arasında, tek tek her bir tarafa ait olan yükümlülükleri ortaya koyan ikinci bir sözleşmenin yapılması zorunluluğu vardır. Devleti meydana getiren toplum sözleşmesinin diğer topluluk biçimlerini oluşturan sözleşmeler karşısında mutlak bir üstünlüğü olmakla birlikte, bu ana sözleşmenin aile; yerel cemaat veya eyalet benzeri diğer toplulukları oluşturan sözleşmeleri geçersiz kılması söz konusu olamaz.

Devlet de farklı beşeri topluluklardan biriyse eğer, onun ayırt edici, kendine özgü özelliği nedir? Bodin'de olduğu gibi Althusius'ta da, devletin ayırt edici özelliği egemenlik olarak ortaya çıkar; fakat o, Bodin'in tersine, egemenliğin her zaman devredilemezcesine veya zorunlulukla halkta olduğunu öne sürer. Egemenlik bir bütündür, bölünemez ve bir başkasına devredilemez. Bu konuda aynı şekilde düşünen Bodin egemenliğin tek kişinin, yani kral ya da monarkın elinde bulunması gerektiğini söylemişti; o, mezhep savaşlarıyla bölünmüş Fransa için, en iyi devlet veya yönetim biçiminin monarşi olduğuna inandı. Oysa Althusius'a göre, egemenlik ancak halkın elinde bulunabilir; devlet bir sözleşmeden doğmuş olup egemenlik doğrudan doğruya halktan çıkmış bulunduğu için, sadece halka aittir.

Bu, "halk egemenliği" düşüncesini ilk ve olabilecek en açık bir biçimde ortaya koyan Althusius'un halkın doğrudan yönetimini öngördüğü anlamına gelmez. Onda iktidar, yine sözleşmeye dayanan bir yasa yoluyla devletin yönetici güçlerine aktarılır. Althusius, yönetme yetkisinin kendisine devredileceği yönetici güç

olarak, kral da olabilen bir yüksek kamu görevlisi tasarlar. Buna rağmen onun siyaset teorisi halk egemenliği düşüncesini açıkça olumlar. Althusius, bununla da kalmayıp, aynı temel üzerinde isyan hakkını da tanır; çünkü yöneticinin iktidarı sözleşmeye dayandığı için, o güvene sadakat göstermediği veya sözleşmeyi ihlal ettiği takdirde halka geri döner. Böyle bir şey söz konusu olduğu zaman, halk, anayasaya uygun bir biçimde iktidarı bir başka yöneticiye verir.

Bu sonuç, doğal hukuka dayanan sözleşmelerin kutsallığına inanan Althusius açısından akıldan çıkar. Gerçekten de o, akıldan, yani doğal hukuktan hareket eder; söz konusu doğal hukuk, belli birtakım hakların insan doğasında bulunduğu düşüncesine dayanır. Bu haklar, tıpkı insanın değişmez doğası gibi, her yerde her zaman aynı kalırlar. Bununla birlikte Althusius burada Ortaçağ geleneği içinde kalarak, doğal hukuku ilahi otoriteye bağlar. Doğal hukuku teolojik kökenlerinden bağımsızlaştırarak yeni baştan ele alacak olan kişi Hugo Grotius olacaktır.

Hugo Grotius

Gerçekten de Hugo Grotius'un (1583-1645) temel çıkış noktası, sonradan Descartes'ın formülleştireceği, Aydınlanmanın kendisine temel yapacağı akıl anlayışıdır. Bu kendine yeten akıl anlayışı sayesinde Grotius, bağlayıcılığını Tanrı olmadığı zaman dahi koruyacak olan bir doğal hukuk öğretisi geliştirir.

Onun sisteminde, elbette Tanrı'ya da yer vardır. Fakat Grotius Tanrı'nın iyinin kötü olmasının nedeni olmayacağı düşüncesiyle Tanrı'nın bile doğal hukukun ilkelerini değiştirmesinin mümkün olmadığını ileri sürerken, artık tıpkı matematiğin kavramları gibi *a priori* olan bu ilkelerin değiştirilemeyeceğini ve dolayısıyla insan aklıyla keşfedilebilen değişmez bir doğal yasa olduğunu söyler. Grotius da aslında doğal yasanın, insanın aklıyla keşfedebileceği bir kurallar sistemi olduğunu söylerken, bu tür kuralların Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak geçerli olduğunu ifade eder. Gerçekte hipotetik bir nitelik taşıyan bu id-

dia, daha sonra kategorik ve kesin bir tez haline gelecek ve doğal yasayla hukukun kendinden açıklığı, Tanrı'nın varlığını gereksiz hale getirecektir. O, doğal hukukun varlığına ilişkin olarak *a priori* bir argüman öne sürer. Başka bir deyişle, Grotius doğal hukuk kurallarını insanın rasyonel ve toplumsal bir doğaya sahip olduğu ilkesinden çıkartır, bir edimin insanın doğasıyla uyumlu olması gerektiği olgusuna dayanarak kanıtlar.

O, dedüktif bir yöntemle varlığını ve bağlayıcılığını öne sürdüğü doğal yasaya ek olarak, akıldan çıkarsanmayan, tam tersine iradi olan bir yasa daha olduğunu öne sürer: İnsan yasası. İşte bu insan yasasını tanımlarken, onun öğretisinin tamamen sekülerleştiğini görürüz. Ona göre beşeri hukuk, yani insani irade ile konulan yasa üç türlüdür. Birinci anlamıyla o, doğrudan sivil güce bağlı olmayan, ondan daha az kapsamlı olan ve bir babanın, efendinin veya benzer amirlerin emirlerini ifade eden yasadır. İkincisi ise sivil güçten çıkan ve özel bir politik toplum içinde yaşayan insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen sivil yasa olarak pozitif hukuktur. Üçüncü beşeri hukuk türü ise ulusların yasası, yani zorlayıcı gücünü milletlerin iradesinden alan uluslararası hukuktur. Özellikle uluslararası hukuk, doğal hukuktan değişebilir olması dolayısıyla, insanın doğasına uygun olarak akıldan çıkarsanan şeye değil de iradeye dayanması bakımından ayrılır.

Beşeri hukuku, insan yasasını iradeye bağlayarak doğal hukuktan ayıran Grotius, doğal hukukun toplumsal yapıda işgal edeceği yeri ve oynayacağı rolü gösterirken, öncelikle politik toplumun kökeni ve buna bağlı olarak da politik iktidarın kaynağı konusunu ele alır. Ona göre de toplumun kökeninde bir anlaşma vardır. Demek ki Grotius da sözleşme veya toplum öncesi bir durum olarak doğa durumunun varlığını öngörür. Gerçekten de Grotius'a göre doğası gereği toplumsal ve rasyonel olan, bu yüzden de bir doğa yasasına bağlı bulunan insan, toplum öncesi doğa durumunda, yani hiçbir egemen otoritenin var olmadığı bir durumda otorite eksikliğinden dolayı, sürekli yasa ihlalleriy-

le, bir kaos ya da kargaşa hali içinde yaşar. Rasyonel bir varlık olarak insanın doğa yasasını bildiği ve dolayısıyla bu yasaya itaat etmesi gerektiği açıktır, fakat bu yasayı, yani doğal hukuku uygulayacak ve ona politik bir yaptırım gücü verecek bir otorite olmadığı için, yasanın ihlali çok mümkündür. Bu yüzden doğa durumu aslında bir savaş durumu olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte aynı insan, doğasını meydana getiren rasyonalite uyarınca uyum ve barış içinde yaşamak isteyen bir varlık olduğundan, barışı sağlayacak bir otorite tesis etmek amacıyla bir birleşme sözleşmesiyle toplumu yaratır ve bir politik sözleşme ile toplumun yönetim biçimini ve yöneticilerini belirler.

Grotius bir hipotez olarak değil de tarihsel bir gerçeklik olarak sunduğu söz konusu çifte sözleşme anlayışının sonucunda, politik toplum ve onun egemen gücünün doğal hukukun sınırlamalarıyla uluslararası hukukun getirdiği sınırlamalara tabi olduğu söyler. Bu da, onda egemenin yasa koyma ediminde keyfi iradeye dayanmaması anlamına gelir. Egemen, insanların üzerinde anlaştıkları ilkelerden dolayı varlık kazanmıştır; bundan dolayı, onun bu ilkeleri gerçekleştirme ödevi vardır. Bu ödevi gösteren şey ise doğal hukuktur. Başka bir deyişle, Grotius'ta yükümlülük rızadan çıkmakla birlikte, insanların bu sözleşmeye uymaları gerektiği hususu doğa yasasından gelir. Buna göre, doğa yasasının temel kuralının "sözüne uyma" olduğu söylenebilir. Rızadan doğan yükümlülük gücünü doğa yasasından alır, çünkü söze uymayı buyuran doğa yasası aynı zamanda bütün insanların barış içinde yaşamalarını emreder.

ALTINCI BÖLÜM

17. Yüzyıl Felsefesi

17. yüzyıl felsefesi, Rönesans'ta ortaya çıkan yeni bir ruhun, Rönesans ile başlayan yepyeni bir felsefe anlayışının İngiltere'de Francis Bacon'la, Fransa'da ise René Descartes ile yerleşmesi ve pekişmesi durumunu temsil eder. Modern felsefe aslında kendisini Rönesans düşüncesi ile göstermeye başlamıştı; durum böyle olmakla beraber, o esas itibariyle Batı'da 17. yüzyılda başlayıp 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan veya doruk noktasına ulaşan bir felsefi tutum ve yaklaşıma karşılık gelir. Söz konusu modernizm, ilk kez 19. yüzyılda Romantiklerin ve Nietzsche'nin eleştirisiyle karşılaşıncaya kadar, yaklaşık iki yüzyıl boyunca her daim biraz daha güç kazanıp yerleşik hale gelecektir. 17. yüzyıl felsefesi, bu yüzden kesintisiz devam edecek iki yüzyıllık bir sürecin birinci ve kurucu dönemini temsil eder.

17. yüzyıl felsefesi her şeyden önce ve doğallıkla yepyeni bir tarih duygusunun egemen olduğu bir çağın felsefesini ifade eder. O, dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir sonucu olarak, insanı eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi geliştirir. Yaratıcı ve özgür insan, bundan böyle kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir. Bu felsefe, zuhur eden bu yeni tarih duygusunun bir sonucu olarak, düşüncede de yepyeni ve beyaz bir sayfa açan, geçmişi inkâr edecek, geleneği yok sayacak şekilde bir *tabula rasa*dan başlayan, özne temelli bir felsefedir.

İşte bu, başkaca şeyler yanında, 17. yüzyıl felsefesinin, ayrıca salt insan aklının ürünü olmak manasında, özerk bir felsefe olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, bu felsefe din veya teolojiden hemen tamamen bağımsız olan bir felsefedir. Felsefenin teolojiden bağımsız olmak anlamında özerkliği, 17. yüzyıl felsefesinin çok temel ve belirleyici başka bir özelliğine, onun insan merkezli veya özneden hareket eden bir felsefe olması anlamında, homosantrik oluşuna işaret eder. Buna göre, teolojiden hiçbir zaman bağımsız olamamış olan Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonuydu. O, sadece varlığın değil, bir yandan da değerin, iktidarın kaynağı olmuş, bilginin konusunu meydana getirmişti. Oysa dini dünya görüşünü bir şekilde gerileten veya ortadan kaldıran modern düşünüşte, hemen hemen bütün felsefelerin hareket noktaları, özellikle Descartes'ın *cogito*sunda çok açıklıkla ortaya çıktığı üzere, insan veya öznedir.

Nasıl ki teosantrik bir felsefe teolojik bir kavrayışa yol açarsa, aynı şekilde homosantrik bir felsefe de rasyonalizmi doğurur, rasyonalist bir bakış açısını gündeme getirir. Buna göre, modern felsefeye damgasını vuran hâkim tavır ya da eğilim, en azından 19. yüzyıla kadar, rasyonalizm olmuştur. Genel bir tavır olarak rasyonalizm, aklın, bilim ve felsefe başta olmak üzere, bütün alanlarda yegâne otorite olması ya da yapılması anlamına gelir. Nitekim öyle de yapılmıştır. 17. yüzyılın bütün büyük filozoflarına göre, hakikat dini otorite veya kutsal metinler tarafından aktarılan bir şey değildir; o, akla dayalı, özgür ve tarafsız araştırma ile keşfedilen bir şeydir. Buna göre, filozofun bakışı doğaüstü alana yönelmek, tefekkürü ilahi varlık alanını konu almak yerine, artık yeryüzüne yönelmek, doğal varlık alanını konu almak durumundadır. Fiziki ve zihinsel dünya, toplum, etik alan, siyasi kurumlar ve hatta dinin kendisi, bundan böyle doğaüstü nedenler yerine, doğal nedenleriyle açıklanmalıdır. Modern dünyada en geniş anlamıyla rasyonalizm, demek ki bir yandan insan aklının gücüne ve ilerlemeye duyulan sarsılmaz imanı, di-

ğer yandan da ilerlemenin aracı olarak bilime ve bilimsel yönteme duyulan inancı ifade etmektedir.

Gerçekten de 17. yüzyıl felsefesinde insan, "özü düşünmek olan varlık" olarak tanımlanır; bilme olayındaki düşünce boyutu, duyum, duygu ve hayal gücü boyutunu gölgede bırakarak, insanı insan kılan şey olarak belirlenir. İnsanın özü, matematiği model olarak kabul etmiş akla indirgenir. Bu yeni insan telakkisinden ve yepyeni rasyonalizm anlayışından, elbette bilimsel-felsefi bir dünya görüşü çıkar; bu yeni dünya görüşü, temel ilkesi "doğayı akıl aracılığıyla yenme ve şekillendirme" olan bir teknik uygarlık anlayışına yol açacaktır. Demek ki 17. yüzyıl felsefesi, her ne kadar özerk ve müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmış olsa da, modern bilimden yoğun bir biçimde etkilenmiş, felsefenin kendisi ve kimi temel disiplinleri yükselen bilimin ve gerçekleşen bilimsel devrimin taleplerine paralel bir gelişme göstermiştir. Gerçekten de Ortaçağdan modern zamanlara geçişte en belirleyici unsur modern bilimin gerçekleştirdiği devrim, bilimsel yöntemin kaydettiği gelişme olmuştur. Bilim bu dönemden itibaren hâkim entelektüel otorite haline gelip kültürel dünya tasavvurunun tanımlayıcısı, yargılayıcısı ve hamisi olarak dinin yerini alınca, felsefe de hemen bütün durumlarda kendisini ve alt alanlarını bilimden hareketle tanımlama durumuna gelmiştir.

Sözgelimi varlık felsefesi söz konusu olduğunda, modern felsefe, deist bir Tanrı anlayışı çerçevesi içinde, öncelikle Tanrı'nın evren ile olan bağını koparmış ve O'nu evrenin çok uzağına bir yerlere atmıştır. Gerçekten de Ortaçağın Tanrı tarafından sadece yaratılmakla kalmayıp, sürekli olarak yönetilen evren anlayışının bu dönemde yerini alan modern anlayışa göre, evren doğa yasaları tarafından yönetilip fizik ve matematik terimleriyle anlaşılabilen maddi bir varlık alanıydı. Bir makine olarak tasarımlanıp tamamen maddi terimlerle tanımlanan yeni evren anlayışında, doğanın bir düzeni elbette vardı. Ama bu düzen bilinçdışı ve mekanik bir düzendi. Bu yüzden hâkim varlık görüşü ya Hobbes örneğinde olduğu gibi evrenin tamamen maddeden

meydana geldiğini dile getiren materyalizm ya da Descartes'ta olduğu gibi evrenin bir yönüyle maddeden diğer yönüyle zihinden oluştuğunu dile getiren düalizm oldu. Bunlardan daha baskın çıkıp sıkça rastlanan elbette ikincisi oldu. Bunun da nedeni elbette modern insanın dünya ve doğayla olan ilişkisindeki yegâne paradigmanın, artık onu kontrol altına alıp doğadaki maddi nesnelerle enerjiyi akılla güçlendirilmiş bir kapasiteyle kullanma ve manipüle etme çabalarıyla belirlenmesiydi.

Epistemolojiye gelince, ondaki değişim daha da büyük oldu. Bir kere modern bilimin felsefe üzerindeki büyük etkisine bağlı olarak, her şeyden önce şimdiye kadar hep ontoloji ya da metafizikten sonra gelen epistemoloji, tarihte ilk kez onun önüne geçerek felsefenin ilk ve en temel alt alanı veya disiplini haline geldi. Buna göre İlk ve Ortaçağda, filozoflar realist bir yaklaşımla önce varlık veya gerçekliğin mahiyetini ortaya koyup, sonra bu gerçekliğin bilgisine nasıl ve hangi yollarla erişileceğini tartışan bir epistemoloji geliştirme cihetine gitmişlerdi. Oysa epistemolojiyi felsefenin merkezine geçiren 17. yüzyıl filozofları önce bilginin ve onun bir türü olan bilimsel bilginin mahiyetini tartışıp, sonra buna uygun bir varlık tasarımı oluşturmaya geçtiler. Bu, en azından kendisiyle birçok filozofta sık sık karşılaşacağımız transandantal yaklaşımdan, sadece rasyonalistlerde değil, fakat deneyimcilerde de gözlenen temelcilikten, bir örneğine ne klasik felsefede, ne de Skolastik düşüncede rastladığımız epistemolojik idealizmden ve de hiç kuşku yok ki, bilen özneyi dış dünyaya bağlayan yeni bir yol olarak "ideler yolu"ndan bellidir. Buna göre, 17. yüzyıl filozofları epistemolojide, insan aklının bilimde, bilimsel bilgide somutlaşan başarısını açıklayıp temellendirmek ve hatta felsefede bilimdeki gibi doğru ve kesin bilgiye ulaşılabileceğini göstermek için insanın bildiğini nasıl ve ne şekilde bildiğini açıklama gayreti içinde olmuşlardır. Yine aynı epistemolojik çerçeve içinde, döneme damgasını vuran bir diğer özellik ya da tavır, hemen bütün filozoflarda görülen bir yöntem arayışı ya da tartışması olmuştur.

Felsefenin merkezine geçen epistemoloji ya da bilgi teorisinde, Kant'ın 18. yüzyılda yapacağı senteze kadar, yine bilime, ama özellikle de bilimsel yönteme bağlı olarak iki ayrı bilgi görüşü hâkim olmuştur. Başka bir deyişle, yeni bilimsel yöntem iki temel unsur ihtiva etmekteydi; yani bilimsel yöntemin gelişimindeki ilk evrelerden itibaren, hemen herkes onda ampirik ve tümdengelimsel öğelerin olmazsa olmaz olduğunu anlamıştı. Ne var ki ampirik unsurla dedüktif öğenin bilimsel bilginin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğu konusunda bir uzlaşma bulunmuyordu. Kant'ın 18. yüzyılda gerçekleştirdiği senteze kadar da bir uzlaşma olmadı. İşte bu iki öğeden hangisinin çok daha temel ve önemli olduğuyla ilgili tartışmalar, epistemolojide iki farklı görüşe yol açmıştır. Örneğin, dedüktif unsurun önemine işaret edenler bilgide aklı ve matematiği temele alan rasyonalistler olmuştur. Rasyonalizmin kurucu düşünürü Descartes'tır. Buna karşın, ampirik öğeyi öne çıkaranlar deneyimciler diye bilinirler; onların öncülüğünü ise Bacon ve Hobbes yapmıştır.

FELSEFİ MODERNLİĞİN KURUCULARI

Gerçekten de Bacon ile Descartes her şeyden önce bilime dayalı bir uygarlığın, bilimsel bir uygarlığın büyük öncüleri, Ortaçağın manevi kurtuluş düşüncesinin yerine ikame edilen maddi kurtuluş inancının peygamberleri olarak ortaya çıkar. Bilgisiz bir geçmişe başkaldıran bu iki adam, Skolastik düşünüşe karşı çıkmakla kalmayıp geleceği bilim üzerinden inşa etme yolunu da açmıştır. Her ikisinin de bilim yoluyla ilerleme anlayışının en seçkin temsilcisi olduğu kabul edilir. Bacon ve Descartes, bununla kalmayıp, doğanın inançlı öğrencileri olarak bilimin başarılarını tasdik eden felsefenin kendisini bilime göre tanımlamasına öncülük ettiler. Onların işte bu anlamda modern düşüncenin ikiz epistemolojik temelini ilan ettikleri söylenebilir.

Bu iki düşünür, bilginin yeni temelini öznede ve güç düşüncesinde buldukları için, modernlik ruhunu en açık olarak ortaya koyan kimseler olmak durumundadır. Bacon'un "bilginin güç için olduğunu" dile getiren ünlü sözü veya sloganını bu anlamda okumak gerekir. O, bu sözüyle modern dünyada bilginin, salt anlamak ve öğrenmek için değil de, sağladığı güç için istendiğini ifade etmekteydi. Modernlik ruhunun somut ifadesi haline gelecek olan bu anlayış, gerçekten de yeni bir çağ ile birlikte bilginin artık insandan ve insanın ihtiyaçlarından hareketle talep edildiğini gözler önüne serer. Bunun elbette, biri teorik diğeri pratik iki önemli sonucu olmuştur. Bilginin insandan hareketle düşünülmesi veya kurulması, her şeyden önce bilginin özne zemininde kavrandığına, yani nesnesi bakımından değil de, öznesi bakımından ele alındığına işaret eder. Başka bir deyişle, bu, bilgiyi temelde tesis eden şeyin, yani konusu hakkında kesin ve kanıtlayıcı önermelerden kurulu olma özelliğinin varlıkta temellendirilmesinin imkânsız olduğu manasını taşır; o, bilginin söz konusu özelliğinin öznenin entelektüel yetenek veya kapasitelerinden çıkarsanması gerektiği anlamına gelir. İkinci olarak ise o, bilginin araçsallaşmasını, modern bir proje olarak bilgi yoluyla doğa ve toplum üzerinde hâkimiyet tesis edilmesini ifade eder.

Francis Bacon

Francis Bacon (1561-1626), modern felsefenin ilk büyük düşünürü, çağının düşünüşünün bütün özelliklerini taşıyan, modernlik ruhunu en iyi karakterize eden bir filozoftur. Bacon bilimcidir, yani en genel anlamı içinde rasyonalisttir. Bunun en önemli nedeni, onun doğayı doğrulukla bilmenin tek güvenli yolunun bilim olduğunu, bilimsel yöntemin insana doğayı denetleyeceği bilgiyi sağlayacağını ileri sürmüş olmasıdır.

Gerçekten de Bacon bilim ve felsefede, yepyeni bir sayfa açmanın gereğine vurgu yapanların başında geliyordu. O, geleneği, geleneksel bilgeliği deneyi unutup, otoriteye gereksizce iman ettiği için eleştirirken, bir yandan da ilerlemeciliğin, uygulamalı

bilimsel bilgi alanında hızlı bir biçimde biriken deneysel bilgi ve tarihsel ilerleme anlamında modern teknolojik ilerleme düşüncesinin en büyük temsilcisiydi. Buna göre bilgiyi güce eşitleyen, bilginin yeni teknik icatlar ve mekanik keşifler şeklinde cisimleştiği zaman, tarihin itici gücü haline geldiğini savunan Bacon, elbette tarihin öne doğru gitmek anlamında ilerleyici olduğunu savunmaktaydı. Bu, onda seküler bir inanç haline gelmişti; nitekim söz konusu ilerleme inancını ilk eserlerinde geçici bir hipotez olarak öne süren Bacon, aydınlanmış ve daha iyi bir dünyanın Avrupa Uygarlığı'nın kaderi olduğuna hükmetmişti.

Program: Francis Bacon'un bütün eserleri, ama özellikle de iki temel eseri bilimciliğini, reformculuğunu ve ilerlemeciliğini tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer. Sözgelimi *Bilginin İlerlemesi* adlı eserinde, Bacon Avrupa uygarlığının entelektüel açıdan bir kriz içine girdiğini; bu krizden çıkılabilmesi için, ortadan kaldırılması gereken birtakım engeller bulunduğunu öne sürer ve dolayısıyla geleneğe karşı savaş açar. Bununla birlikte, onun geleceği belirli bir teknik ilerleme anlayışına uygun olarak bilim aracılığıyla inşa etme projesi doğrultusunda esas önemli yeri ünlü *Novum Organum* tutar. Gerçekten de bilimlerin evriminde, deneysel yöntemin kuruluşunda büyük rol oynamış olan *Novum Organum* adlı eserde Bacon, bilimlerin ilerlemesini sağlayacak yeni bir mantık veya metodoloji önerir.

Buna göre Bacon, geçmişin bilgeliğini inkâr edip, bilimlerin, bütün bir insani bilginin yeni baştan inşasını kendisinin en büyük amacı yapar. Bu amacı ortaya koyarken de iki ön kabulde bulunur: **(i)** Şimdiye kadar bilgi diye geçmiş olan her şey mutlak olarak yanlış olup, salt bir hatadan ibarettir (yoksa kendisinin kalkıştığı böylesine bir yeniden inşaya hiç gerek olmazdı). **(ii)** İnsan zihni ihtiyaç duyduğu doğru ve sağlam bilgiyi elde edebilme güç ve yeteneğine sahiptir (aksi takdirde, bu türden bir yeniden inşa hiç mümkün olmazdı). Bacon, şu halde, bilimlerin yeniden inşası amacı doğrultusunda, sırasıyla insan zihninin bil-

giye ulaşacak güç ve yeterliliğe kendisine göre sahip gibi görünmemesinin nedenlerini ortaya koyar, sonra başta Ortaçağ bilimi olmak üzere, mevcut bilgi anlayışlarını kıyasıya eleştirip en nihayetinde, insanın istenen bilgiye ulaşmasını mümkün kılacak yöntemi formüle etmeye geçer. Ona göre insan zihninin bilgiye ulaşacak yeterliliğe sahip gibi görünmemesinin en önemli nedeni, benimsenen hatalı bilgi kavrayışıyla yöntemsizlik veya yanlış bir yöntem kullanma olmuştur.

Klasik Bilim Anlayışının Eleştirisi ve İdoller. Bacon, geçmişin bütün otoritelerine, klasik bilgeliğin düşünme biçimleriyle sözde araştırma yöntemlerine, Ortaçağın Antik Yunan mirası üzerine yükselen bilgi telakkisine karşı çıkar. Klasik felsefe, bilgi adını almaya layık hiçbir şey üretememiştir. Çünkü Bacon'a göre, ondaki sözde bilgeliğin temelleri, yöntemleri ve dolayısıyla, sonuçları yanlıştır. Onun gözünde Platon, Aristoteles gibi otoritelerin bilgileri kısır tartışmalardan, bilimleri de boş masallardan daha fazla hiçbir şey olmamıştır. Bacon, eski dünyanın düşünür veya âlimlerini, kendi kavrayışlarını doğaya uydurmak yerine doğayı kendi anlayışlarına uydurmak için çalışmış ve böylelikle de doğayı tahrif etmiş oldukları için eleştirir. O, çok daha önemlisi Antik Yunan filozoflarıyla Ortaçağ düşünürlerinin dünyanın insan zihni tarafından anlaşılabilecek şekilde ilahi olarak düzenlenmiş olduğunu ve insan zihninin Tanrı'nın amaçlarına veya lütufkâr planının gizlerine ulaşabileceğini varsaymak suretiyle yanlışa düştüklerini ileri sürer.

Bacon, bu noktada kalmayıp geleneğin insan zihnindeki ifadesi olan putları veya idolleri yıkmanın kaçınılmaz olduğunu öne sürer. İnsan zihninin bilgiye erişmek için gerekli güç ve yeteneğe sahip olduğunu düşünen Bacon, bununla birlikte bu tespitinin insan zihninin birtakım önyargı ve tahrifatlarla belirlenen mevcut durumu için geçerli olmadığını belirtmeye özel bir dikkat gösterir. Yani, Bacon insan zihninin, kusursuz bir ayna görevi gören başlangıçtaki durumu ile onun önyargılarla, yan-

lış fikirlerle, geleneğin geçersiz kavramlarıyla bozulmuş, olanı çarpıtan mevcut hali arasında bir ayrım yapar. Onun bakış açısından zihnin doğa yasalarının doğru bilgisine erişebilmesi için temizlenmesi, putlardan arındırılması gerekmektedir. Bacon bu çarpıtma ya da önyargılara idoller adını verir. İdoller, zihni yoldan çıkaran, en azından onu doğaya ilişkin olarak tam ve sağlam bir kavrayışa erişmekten alıkoyan karakteristik hatalar, doğal eğilim veya kusurlardır. Bunlar, dört tanedir. Birinci kategoride yer alan idollere, o, *"soy ya da kabile idolleri"* adını verir; bunlar, insan doğasında var olan ve onu doğru yargılara erişmekten alıkoyan idollerdir. Bacon, bunları insan doğasının sınırlama ve zayıflıklarından kaynaklanan putlar olarak yorumlar; onları sağlam deneysel aletler ve sıkı araştırma yöntemleri kullanma zorunluluğuna işaret edecek şekilde, sözgelimi duyu yanılsamalarıyla açıklar. Onları yine, insanın doğada olduğundan daha fazla düzen bulma arzusuna, tercih ettiği şeyin doğru olduğunu kabul etme doğal eğilimine vs. gönderme yaparak ifade eder.

İkinci türden idoller, *"mağara idolleri"*dir. Bunlar, bireyden bireye değişen, bireyin çoğunluk eğitimden kaynaklanan kişisel özelliklerinin sonucu olan kalıp ya da önyargılardır. Başka bir deyişle, onlar bireylerin farklı ailevi temellerinden, çocukluk deneyimlerinden, eğitimlerinden, cinsiyetlerinden, dini veya sınıfsal aidiyetlerinden kaynaklanan inançları veya önyargıları yansıtırlar. Buna göre, bazı zihinler zor kurulabilecek benzerlikleri ortaya çıkarmak, diğer bazıları ise ince ayrımlar yapabilmek bakımından daha iyi durumdadır. Bu idoller, insanların öğrendiklerini kendi eğilimlerine veya benimsedikleri teorilere göre yorumlamalarına neden olurlar.

Üçüncü yanlış fikirler, hatalar veya önyargılar öbeği, sözcüklerin insan zihni üzerindeki olumsuz etkilerine işaret eden, insanların sözcükleri şeyleştirmelerine yol açan *"çarşı pazar idolleri"*dir. Sonuncu idol türü, geçmişin felsefe sistemlerinin çok çeşitli dogmalarının insan zihninde yarattığı çarpıtmaları, salt düşsel bir sahne oyunundan başka hiçbir şey olmayan eski

sistemlerin insan düşüncesine yaptığı olumsuz etkiyi ifade eden *"tiyatro idolleri"*dir. Söz konusu idollerle Bacon geçmişin büyük şema veya felsefi sistemlerinin sonucu olan önyargıları anlatmak ister. Buna göre, tiyatro idolleri geçmişin boş sistemlerinin yarattığı olumsuz etki ve önyargıları tanımlar.

Tümevarım Yöntemi: Gerçekten de Bacon idolleri çürütüp geleneksel felsefe sistemlerini attıktan, zihni putlardan, önyargılardan, yanlış fikirlerden, boş inançlardan arındırdıktan sonra, yeni bir yöntem ortaya koymaya, sisteminin pozitif yönünü inşa etmeye geçer. Çünkü ona göre, doğaya egemen olmak için önce ona itaat etmek gerekir. Bilim insanı veya filozofun tikellere dönmesi, onları titiz bir incelemeye tabi tutması gerektiğini savunan Bacon'un yöntemi duyuları doğru sevk ve idare edecek, insanı şeylerin bizatihi kendilerine yöneltecek bir yöntem olarak gelişir. O, yöntemin gözleme düzen kazandırmak, doğaya doğru sorular sorabilmek için olduğunu savunmaktaydı. Bilimde gözlem temel olsa da, asla yeterli değildi. Ona göre, duyuların sağladığı verilerin bir şekilde ıslah edilmesi; doğru ve sağlam bilgiye erişebilmek için, duyulara birtakım deneysel tekniklerle yardım sağlanması gerekiyordu. O, işte bu amaçla dört adımlı bir yöntem öne sürdü.

Yöntemi elbette, bugün bizim bilimsel yöntem olarak bildiğimiz yöntem değildi. Bacon hipotezin önemini yeterince fark edemediği gibi, araştırmacının tikel olguları titizlikle inceleyip analiz ettiği zaman, hipoteze neredeyse kendiliğinden veya otomatik olarak ulaşacağını düşünmüştü. Bu yüzden yöntemde ağırlığı tamamen tümevarıma verirken, bilimsel yasaları olguların gözleminden çıkarsama cihetine gitti. Tümevarımla anladığı, elbette ilk on beyaz köpeğin gözleminden hatalı bir şekilde "bütün köpeklerin beyaz olduğu" sonucunu çıkarsamanın mümkün olması nedeniyle basit sayma yoluyla tümevarım değildi. Ama onun ötesine gitmeye kalkıştığında, bu kez eleştirdiği Aristoteles'in öz ya da form anlayışını savunmak durumunda kaldı.

Bacon dört adımlı yeni yöntemini açıklayıp örneklemeye geçtiği zaman onu ısı formuna uygulamıştı. Onun tümevarım yönteminin birinci adımında, ısı fenomeninin zuhur ettiği örnek durumların bir listesi yapılır. Bacon, nitekim "öz ve mevcudiyet listesi" adını verdiği bu birinci evrede, yirmi yedi farklı durum tespit eder. O, yönteminin ikinci adımında, olumlu örneklerin tek tek her birine yakın olan, fakat ısı fenomeninin ortaya çıkmadığı olumsuz örneklerin bir listesini verir. Onun *tabula graduum* veya *tabula comparativa* adını verdiği üçüncü adımda ise incelenmekte olan fenomenin ve formu araştırılmakta olan doğanın değişen derecelerde mevcut olduğu durumların bir listesi yapılır. Onun tümevarım yönteminin dördüncü adımı ise ısı formuna sahip olmayan örneklerden meydana gelen bir dışlayıcı tabloya tekabül etmektedir.

Özcesi, Bacon'a göre, örnekleri karşılaştırarak, verili doğa (onun uygulamasında ısı) var olduğu zaman hep mevcut olup, o mevcut olmadığı zaman da hep namevcut olanı, söz konusu doğanın değişimine bağlı olarak değişeni keşfetmemiz gerekir. Bunun için de önce, söz konusu doğanın mevcut olduğu bir örnekte mevcut olmayanı veya ilgili doğanın mevcut olmadığı bir durumda mevcut olanı veya söz konusu doğanın değişimlerine bağlı olarak değişmeyeni, verili doğanın formu olmadığı için dışta bırakmalıyız. İşte bu, onun yönteminin en önemli adımını oluşturan *rejectio* ya da *exclusio*, yani dışta bırakma işlemidir. Olumlu bir sonuca, yani pozitif bir tümel önermeye erişinceye kadar süren bu işlem, ona göre, doğru bir tümevarımın temelini meydana getirir. Nitekim o, bütün bu karşılaştırma ve dışta bırakma işlemlerinden sonra, ısı formuyla ilgili olarak, ısının bir hareket olduğu, söz konusu hareketin **(a)** çevreye ve yukarı doğru, **(b)** eşbiçimlilikten yoksun, **(c)** hızlı bir **(d)** genleşme (türsel ayrımlar) hareketi olduğu sonucuna varır.

René Descartes

Modernliği yeni bilimin ayırt edici karakterini ve gücünü göstermek suretiyle bilim üzerinden tesis eden filozof Bacon ise, onu

bilimin felsefi temellerini kurmak ve böylelikle de modern benliğin çığır açıcı ifadesini geliştirmek suretiyle ifade edip yerleştiren filozof René Descartes (1596-1650) olmuştur. Onun, modern felsefe açısından muazzam bir başarıyı temsil eden bu devrimi, birkaç ana uğrak üzerinden geçerek gerçekleştirdiği söylenebilir. Bunlardan hiç kuşku yok ki birincisi, şüphecilik ile matematiğin bileşiminden meydana gelen yeni bir metodoloji anlayışıydı. Felsefede veya bilginin inşasında aradığı sağlam temeli bulabilmek için işe her şeyden şüphe ederek başlayan Descartes, yeni geliştirdiği yöntem anlayışında matematiğin yolunu izleyerek mutlak kesinliği elde etme yolunu tesis etme cihetine gitti. Çünkü matematik, tanım ve aksiyom olarak bilinen temel birtakım apaçık ilkelerin izahıyla işe başlayıp, ondan dedüktif olarak sağlam ve kesin sonuçlar çıkartmaktaydı. Şüphecilik ile matematiği felsefede Kartezyen devrimi üretecek şekilde bir araya getiren Descartes, böylelikle bir yandan üzerine modern felsefenin inşa edileceği ben-bilincinin kesinliğine ulaşırken, bir yandan da bilgiyi açık ve anlaşılabilir şekilde idrak olunanın kesin bilgisi olarak tanımlama imkânı buldu. Söz konusu özbilinç, bütünüyle ayrı bir varlık ya da kendilik olarak zihnin, kendi varlığı dışında her şeyden kuşku duyan, kendisini sadece geleneksel otoritelere değil, fakat maddi dünya ya da nesneye karşı da düşünen, manipüle eden bir özne olarak modern benliğin ilanına karşılık gelir.

Descartes ben bilincinin kesinliğine dayalı bilgi zemini üzerine başka bilgiler inşa edebilmek ve böylelikle de bir temsil epistemolojisinin yolunu açabilmek için, üçüncü olarak şüphe eden öznenin kuşku duyulamaz varoluşundan yola çıkarak sonsuz bir yetkin varlığın varoluşuna geçmişti. Fakat burada Tanrı, Ortaçağ düşüncesinde olduğu gibi, insanı ve onun aklını yaratan bir Kadir-i Mutlak'tan ziyade, insan aklı tarafından var kılınan bir varlık olmak durumundadır. Tanrı, onda artık insanın benbilincinden maddi dünyaya geçişin bir aracı, nesnel dünyanın varoluşunun bir garantörü haline gelir. Bu ise elbette insanın ve aklının kesin metafizik hakikati ayırt etmeye, dünyaya dair bi-

limsel bir bilgi ve kavrayışa erişmeye muktedir, bilgi konusunda yegâne üstün otorite olarak bir anlamda Tanrı'nın tahtına oturtulmasını ifade eder.

İşte bu şekilde inşa olunan metafiziksel temelin, yani akıl sahibi özne ile maddi dünya arasında kurulan düalizmin meyvesi bilim olmak durumundaydı. Gerçekten de insanı maddi/mekanik dünyanın kesin bilgisini taşıma ve "doğanın efendisi" kılma kapasitesine sahip olan şey, ona göre bilimdi. Buradan hareketle Descartes'ın görüşünde bilimin, ilerleme, akıl, epistemolojik kesinlik, nesnel ve mekanik evren algısının, birbirleriyle ayrılmazcasına iç içe geçmiş olduğu söylenebilir.

Amaç ve Program: Descartes, bütün modernler gibi, işe geçmişten gelen bilgeliğin, geleneğin inkârıyla başlar. Skolastik geleneğin özellikle bilgi anlayışını reddettikten sonra da, bütünüyle seküler bir araç olan akıl aracılığıyla, sağlam bir köke, apaçık ve tartışılmaz ilkelere dayanan bir doğru önermeler sistemi, parçaları arasında organik ilişkilerin bulunduğu yepyeni bir sistem, bir bilgi ağacı inşa etmek cihetine gider. O, ancak bu sayede temel kavramları madde-form olan bir doğa felsefesine değil de, her şeyin şekil, büyüklük ve hareket aracılığıyla açıklanmak durumunda olduğu mekanik bir cisim anlayışına dayanan yeni bir fizik veya doğa felsefesi oluşturabilmiştir.

Descartes'ın söz konusu bilgi ağacının önemli bir özelliği, onun gündeme getirdiği bilgi türlerinin veya bilimler sınıflamasının hiyerarşik organizasyonudur. Birlikli bir bütün meydana getiren, ilişkisiz ve birbirlerinden yalıtlanmış doğrulardan değil de, birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkili olan hakikatlerden oluşan bir bilgi sisteminden hayatı boyunca hiç bıkıp usanmadan söz eden Descartes açısından bilgi, metafizikle, metafiziğin kendisi de ben bilinciyle başlar. Bu düzen içinde, o benlikten daha sonra Tanrı'ya, Tanrı'dan da cismin bilgisine ulaşılacağını dile getirir. Kartezyen programın önemli bir diğer özelliği de, onun tek bir güç veya seküler otoriteye dayanmasından oluşur.

Yöntem: Descartes, bilgi ağacının farklı unsur ya da dallarının bilgisine ulaşmak için önce yöntem konusunu ele alır. Burada da bütün modern düşünürler gibi, esas itibariyle matematikten yola çıkarak yeni bir yöntem önerir. Bu yöntem, akıldan hareketle şüphecilik ile matematikçiliğin bir sentezi üzerine kurulmuş bir yöntemdir. Bu yüzden Descartes, öncelikle insan aklının temel yapısını, sahip olduğu entelektüel güçleri ortaya koymak; ikinci olarak da bu güçleri, onlara gereği gibi yol gösterecek kurallarla ya da yöntemle teçhiz etmek yoluna gider. O, bunlardan her ikisi için de matematiğe başvurmuştur. Bunun nedeni, kendisi de bir matematikçi olan Descartes'ın matematiğin birtakım temel özelliklerinden çok etkilenmiş olmasıdır. Bu çerçeve içinde, matematikte onu en fazla etkileyen şey matematiğin yöntemsel ve kavramsal bakımdan sergilediği açıklık ve dakiklik, matematiksel kanıtlamaların kesinliği ile matematikteki akıl yürütmenin sağlamlığı ve pekinliği olmuştur. Buna göre, matematikte kullanılan tümdengelimsel yöntem, her şeyden önce kendilerinden hiçbir şekilde şüphe edilemez birkaç önermeyi, kanıtlama söz konusu olmadan, doğru kabul etmekten ve bu önermelerden yola çıkarak adım adım ilerlemekten oluşur; bu süreç içinde adımların kendilerinden de kuşku duyulmaz. Descartes'a göre, bu yöntemi kullanarak, yalnızca basit ve apaçık olan kabullerde bulunmak, yine yalnızca, basit ve apaçık olan akıl yürütmeleri gerçekleştirmek ve nihayet ne basit ne de apaçık olan sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Descartes, insan zihninin matematikte nasıl işlediğine bakmıştır. Bu incelemesi, ona insan zihninin iki temel gücü bulunduğunu göstermişti. Bunlardan birincisi, insan zihnine apaçık doğruları, tartışılmaz ilkeleri, açık ve seçik düşünceleri, hiçbir kuşkuya yer bırakmadan ve dolayımsız olarak bilme imkânı veren entelektüel sezgidir. Bir kavrayış faaliyeti olarak sezgi özel bir duygu olup, ayrıca akıl yürütmelerimizde bize yol gösterir. Aklın ikinci gücü, sezgi yoluyla bilinen apaçık doğrulardan yeni ve başka doğrular çıkarma ve böylelikle de bilgimizi artırma

imkânı veren dedüksiyon ya da tümdengelimdir. Matematik Descartes'a göstermiştir ki, insan zihni birtakım doğruları açık ve seçik olarak kavrayıp (sezgi), bu doğrulardan hareketle henüz bilmediği başka doğruları türetebilmektedir (tümdengelim).

Durum böyle olduğuna göre, yapılması gereken şey, ikinci olarak bu iki güce, onların kesin bilgiye ve sağlam sonuçlara ulaşmalarını sağlayacak bir yöntem temin etmek, uyacakları kuralları formüle etmektir. Onun formüle ettiği bu kurallar dört tanedir. Kurallardan birincisi, "doğru olduğu açık ve seçik bir biçimde bilinmeyen hiçbir şeyi doğru kabul etmemek gerektiğini" bildiren ünlü *"Apaçıklık Kuralı"*dır. İkincisi "düşünceleri mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmak gerektiğini" öne süren *"Analiz Kuralı"*dır. Üçüncü kural, "bileşik şeylerin bilgisine en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak yükselmenin önemine işaret eden" *"Sentez Kuralı"*dır. Sonuncu kural ise "bütün bu işlemler sırasında hiçbir şeyin unutulmadığından emin olmak için, eksiksiz sayımlar yapmak gerektiğini" bildiren *"Sayma kuralı"* dır.

Descartes'ın sonradan belli bir temelcilik ile metodolojik kuşkuya indirgeyeceği söz konusu dört kurallı yöntemin gerisinde bazı kabuller bulunur. Bir kere, her şeyden önce bilginin Descartes tarafından ortaya konan hiyerarşik yapısıyla söz konusu yöntem arasında yakın bir ilişki vardır. Yöntemin gerisinde ikinci olarak belirli hakikatlerin sezgi yoluyla bilinmesi imkânına beslenen sarsılmaz güven, birtakım düşüncelerin doğruluklarının, gözlem veya mantıksal çıkarıma dayandırılmak yerine, dolayımsız olarak bilindiği inancı bulunur. Epistemolojiye ve felsefeye Descartes'la giren bu yeni yöntem ve temelci bilgi anlayışına göre, bilgi sisteminin sağlam temellere dayanması gerekir. Daha doğrusu, temelcilik bir yapının sağlamlığını ve yıkılmazlığını iki şeye bağlar: Sağlam bir temel ve bu temele güçlü sütunlarla dayanan bir üstyapı ya da kesin, tartışılmaz, doğruluğu apaçık ilk ilkelerden oluşan bir temel ve bu temele mutlak geçerli çıkarımlarla bağlanmış doğrulardan oluşan bir üstyapı. Temelcilik

anlayışına göre, temel bir kez sağlam atıldıktan sonra geri kalan kısım, bu sağlam temelden birtakım mantıksal çıkarımlar yapılmak suretiyle elde edilir. Onun sisteminde temeli, kuşku yöntemini uygulayarak kendisine erişeceği "Düşünüyorum, o halde varım" önermesi bulunur.

Yöntemsel Kuşku: Gerçekten de çağında şimdiye kadar bilgi diye geçmiş olan her şeyi silmeye ve böylelikle de üzerine bütün bir bilgi sisteminin bina edileceği temel, tartışılmaz doğruyu veya Arşimed noktasını keşfetmeye karar veren Descartes, genel yönteminin en temel birinci kuralını kendi zihnine uyguladığında ortaya "yöntemsel kuşku" çıkar. Ona göre, mutlak olarak doğru ve kesin olup, yanlış olma olasılığı hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir başlangıç noktasına ulaşmanın, bilgi ve felsefede yeni bir döneme başlamanın yegâne yolu, insanın sahip olduğu tüm inançları, bir çağda bilgi diye geçen her şeyi bu şekilde sıkı bir biçimde elekten geçirmektir.

Descartes'ın bu iş için önerdiği ölçüt, bir inancın, bir görüşün onu kuşkulu hale getirecek bir neden ya da gerekçenin gösterilmesi durumunda reddedilmesi gerektiğini belirtir. Bu ölçüte göre, bir inanç ya da görüşün kendisinden fiilen kuşku duyulan bir inanç olması gerekmez. Buna karşın, bir inancın yanlış olma ya da şüpheli hale gelme olasılığı varsa, ki bu olasılık küçük veya büyük, yakın ya da uzak olabilir, söz konusu inanç reddedilecektir. Tüm inanç ya da bilgileri bu şekilde tek tek ele alıp sorgulamak hiçbir zaman tamamlanamayacak bir iş olduğu için, Descartes sahip olduğu tüm inanç ve bilgileri üç başlık altında, genel inanç türleri olarak toplar. Buna göre, birinci sırada duyulara veya duyu-deneyimine dayanan inançlar, ikinci sırada gerçek "basit doğalara" ilişkin bilgi ve üçüncü sırada da akıl yürütmeye dayanan inançlar veya matematiksel doğrular bulunur. Kuşkusu birinci sıradaki inançlardan üçüncü kategoride yer alan matematiksel doğrulara doğru ilerledikçe radikalleşen Descartes'ın burada benimsemiş olduğu stratejiye göre, bu

üç kategoriden sözgelimi duyu-deneyine dayanan inançlar veya önermeler genel olarak kuşkulu bulunup reddedildiği takdirde, aynı kategoriye giren tüm diğer inançlar da atılacaktır.

Descartes'ın kuşku yöntemine ilk olarak duyulara dayanan inançlar konu olur, zira bilgilerimizin en önemli kaynaklarından birisi duyulardır. O burada, duyular yoluyla öğrenilen her şeyin doğru ve inanılmaya değer olduğu naif inancına karşı çıkarken, öncelikle bizim görme, işitme, koklama, tat alma ya da dokunma yoluyla kazandığımız bilgilerin bir şekilde yanlış olabilmelerinin mümkün olduğunu söyler. Bunun nedeni duyularımızın bizi zaman zaman yanıltabilmesidir. Duyularımız bizi yanıltsa bile, dış dünyanın birtakım özsel niteliklerinden emin olabiliriz. Descartes bu noktada duyu-deneyi yoluyla tecrübe ettiğimiz her şeyin, uyurken bir düşte sahip olduğumuz deneyimlere her bakımdan benzediğini söyleyerek, bunun da kesin olmadığını ileri sürer. Gerçekten de uyurken gördüğümüz düşler, uyanık durumdayken sahip olduğumuz deneyimlerden fenomenal veya niteliksel olarak hiçbir farklılık göstermeyebilir. Uyanıklığı uyku halinden ayıracak bir ölçüt bulunmadığına göre, uyanıkken sahip olduğumuz deneyimlerin gerçekte uyku halinde yaşadıklarımızın bir parçası olmadığından nasıl emin olabiliriz? Söz konusu "Rüya argümanı", insanlara gerçekten var olan şeyleri gösteren ya da temsil eden güç ya da yetiler olarak duyulara beslenen naif inanç ya da güveni tamamen ortadan kaldırır. Descartes, aradığı Arşimet noktasını bulabilmek için, bundan sonra bir adım daha atarak bilimsel hakikatlere ve matematiğin doğrularına geçer.

Kuşku sürecini burada biraz daha zorlayan filozof, matematiksel doğrulardan da kuşku duymak için geçerli bir nedenimiz olduğunu ileri sürer. Burada onun ünlü "Kötü Cin Hipotezi" gündeme gelir. Söz konusu varsayıma göre, insanları aldatan bir Tanrı ya da şeytani bir varlık, kötü bir cin var olabilir. Bizim kendisinin ve bizim üzerimizdeki olumsuz etkisinin hiçbir şekilde farkına varmadığımız bu varlığın insanları baştan çıkarmak ve her konuda yanıltmak için yeterli gücü olabilir. O, bütün insan-

ları ikiyle ikinin toplamı gerçekte beş ederken, dört ettiğini inanmaya zorlayabilir. Descartes'a göre, böyle bir güç var ise eğer, o bizi sürekli ve sistematik olarak yanıltabilir ve dolayısıyla, bizim hakikate ulaşma yönündeki tüm çabalarımız boşa çıkar.

Descartes bu son noktayla birlikte, daha önceden bildiğini sandığı her şeyin kuşkuya açık olduğunu görerek, tüm inançlarını, tüm bilgilerini bir kıyıya atar. Fakat bu kuşku süreci, ona bir yandan da sisteminin, üzerinde insan bilgisinin yeni baştan inşa edileceği, kesin ve mutlak başlangıç noktasını verir. Buna göre, her şeyden kuşku duyulabilir, fakat bir şeyden kuşku duyulamaz. Maddi dünya gerçekte var olmayıp Descartes sürekli olarak birileri tarafından yanıltılıyor olsa da, o en azından var olması gerektiği sonucuna varır. Neden, nasıl ya da niçin kuşku duyuyor olursa olsun, onun kuşku duyabilmesi için öncelikle var olması gerekir. Yani istisnasız her şeyden kuşku duyan bir insan, kuşku duymakta olduğundan kuşku duyamaz, zira kuşku duyarken, kuşku diye bir şeyin var olduğunu, dolayısıyla kuşku duyan "benliği"inin var olduğunu açık ve seçik olarak bilir. Kuşku duyma ise bir tür düşünmedir, ve bu halin her tür düşünme için geçerliliği vardır. Nitekim o, böylelikle "Düşünüyorum, o halde varım" (*cogito ergo sum*) sonucuna varır ve dolayısıyla düşünen bir varlık olarak kendi varoluşunu kanıtlar.

Tanrı ve Dış Dünya: Descartes'ın bütün bir bilgi ağacını baştan sona yaratabilmesi, bilginin inşası projesini hayata geçirebilmesi Tanrı'nın var olduğunu ve O'nun aldatan bir varlık olmadığını kanıtlamasındaki başarısına bağlıdır. O, bu amaca uygun olarak üç ayrı Tanrı argümanı ortaya koyar. Bunlardan birincisi ve en önemlisi nedensel bir argümandır. Descartes, burada zihnindeki Tanrı idesinden, nedende en az sonuç kadar gerçeklik olması gerektiği veya yeter sebep ilkesine dayanarak, Tanrı'nın varlığını çıkartır.

Varılan bu son nokta itibariyle, Descartes'ın düşünen bir şey ve bedenden tamamen bağımsız bir töz olarak kendisinin var

olduğunu, ezeli-ebedi, mutlak bir, her şeyi bilen, gücü her şeye yeten ve mutlak iyi bir yaratıcı Tanrı'nın var olduğunu tam bir kesinlikle ve açık seçik olarak bildiği ortaya çıkar. Üstelik sağlam bir stratejiye, hakikate erişmek için iyi bir kurala sahiptir.

Descartes zihninde, açık seçik Tanrı idesine ek olarak, açık seçik idelerden oluşan matematiksel doğruların da bulunduğunu söyler. Ve bundan sonra kendisine, açık ve seçik idelerden oluşan matematiksel doğruların bilgisine sahip olan insanın bu sınırların ötesine geçerek, dış dünyadaki şeylerle ilgili bilgilere de sahip olup olamayacağını sorar. O, açık seçik ideler arasında, dış dünyadaki fiziki varlıklar bağlamında, yalnızca onların matematiksel özellikleriyle ilgili olan düşünceler bulunduğunu ileri sürer. Buna göre dış dünyada bulunan nesneler söz konusu olduğu sürece, bu dünyayla ilgili olarak sahip olabileceğimiz açık seçik düşünceler, bu cisimlerin matematiksel özellikleriyle ilgili olan düşüncelerdir. Fakat bu düşünceler bize onların "var olduklarını" söyleme şansı vermez.

Descartes'a göre, cisimlerin var olup olmadıklarını, doğrudan doğruya sahip olduğumuz düşüncelerden nesnelerin kendine giderek kanıtlayamıyorsak, onların varoluşunu dolaylı bir yoldan kanıtlayabiliriz. Çünkü insanda hem dış dünyadaki cisimlerle ilgili ide ya da düşünceler bulunmakta olup, hem de fiziki bir dünyanın var olduğuna inanma yönünde doğal bir eğilim vardır. Söz konusu düşüncelerin nedeni sırasıyla insanın kendisi, Tanrı ve dış dünyadaki cisimlerin bizzat kendileri olabilir. Descartes birinci alternatifi, insanda kendi deneyimini istediği gibi oluşturabilme gücü bulunmadığını söyleyerek eler. İkinci ihtimal, dış dünya, bu dünyanın içindeki cisimler var olmadığı halde, insandaki cisimlerle ilgili ideleri Tanrı'nın yaratmış olabilmesi ihtimalidir. Tanrı'nın insani deneyimi, buna karşılık gelen bir dış dünya var olmadığı zaman bile, istediği gibi oluşturabilme gücü olsa da, Descartes daha önce Tanrı'nın insanları aldatmadığını göstermiş olduğu için, bu ihtimali de bertaraf eder. Şu halde, geriye tek bir ihtimal kalır: İnsan zihnindeki, dış dünyayla

ve cisimlerle ilgili idelerin nedeni, bizzat dünyanın kendisi, bu dünyadaki cisimlerdir.

Birincil-İkincil Nitelikler Ayrımı: Maddi nesnelerin varoluşunu böylelikle dolaylı bir şekilde kanıtlayan Descartes, sıra onların doğaları ya da nitelikleriyle ilgili olarak neyi bilebileceğimiz sorusuna geldiği zaman, maddi nesnelerin birincil nitelikleriyle ikincil nitelikleri arasında bir ayrım yapar. Buna göre, Descartes öncelikle bizim normalde nesnelerin kendilerinde bulunduğunu düşündüğümüz birtakım niteliklerin, gerçekte nesnelerde var olmadığını öne sürer. Tat, ses, koku, renk gibi bu niteliklere Descartes ikincil nitelikler adını verir. Söz konusu ikincil nitelikler sadece ve sadece zihindeki duyumlar olup, onların şeylerin kendilerinin nitelikleri olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü bu niteliklerle ilgili algılarımızın duyularımız tarafından koşullandığı ve duyu organlarımızın durumuyla birlikte değiştiği kolaylıkla gösterilebilir. Bunlar şöyle ya da böyle öznel niteliklerdir; kendileriyle ilgili olarak açık ve seçik bir bilgiye erişmemizin mümkün olmadığı bu duyusal niteliklerin bilime, bilimsel araştırmaya konu olabilmeleri, elbette mümkün değildir.

Fakat Descartes, bu noktada kalmayıp, söz konusu ikincil, duyusal ve öznel niteliklerden maddenin birincil ve nesnel niteliklerine gider. İkincil nitelikler duyularımız tarafından koşullanmak ve duyu organlarımızın durumuna bağlı olarak değişmek anlamında koşullu ve öznel niteliklerdir. Oysa birincil nitelikler, ikincil niteliklerden farklı olarak duyularımız tarafından koşullanmayan niteliklerdir. Bir nesnenin şeklini tespit ettiğimiz veya belirlediğimiz zaman, onun gerçek veya fiili bir niteliğini keşfetmekte olduğumuzu öne süren Descartes, ikincil niteliklerde özne tarafından algılanan değişiklikleri de, bir nesne ya da şeyin birincil niteliklerindeki çok küçük değişiklikler yoluyla açıklar. Buna göre, birincil nitelikler maddi nesnelerden ayrılmaz olan, onların ayrılmaz bir parçasını oluşturan nitelikler iken, ikincil nitelikler maddi şeylerin bizde yarattıkları duyumlardan başka

hiçbir şey değildir. Maddi nesneler veya fiziki cisimler zihnimizdeki bu duyumları, birincil nitelikleriyle duyu organlarımız arasındaki etkileşim veya temasın bir sonucu olarak yaratırlar.

Descartes'ın söz konusu birincil nitelikleri, maddi nesnelerin maddi olabilmeleri için sahip olmaları gereken nitelikler olup, aynen Galileo'da olduğu gibi fizik için gerek ve yeter olan özellikleri ifade eder. Bu, elbette Descartes'ın maddi dünyanın kendisine yer kaplama özelliği verildiği veya uzam yüklendiği zaman, onun yeterince iyi bir biçimde karakterize edilmiş olacağını dile getiren görüşüyle tamamen uyumludur. Çünkü duyumlardan başka hiçbir şey olmayan, kendilerine benzer dışsal karşılıklar bulunmayan renk, ses, koku tat benzeri ikincil nitelikler yer kaplamanın farklı biçim ya da tarzları arasında yer almaz.

Demek ki, fiziki dünya ve bu dünyadaki maddi nesne ya da cisimlerle ilgili olarak, insan bir kez daha yalnızca açık ve seçik olanı bilebilir. Buna göre, bizim için cisimlerin yalnızca matematiksel özelliklerini ya da şekil, hareket ve sayı gibi birincil niteliklerini bilebilmek söz konusudur. Buna karşın, cisimlerin renkleri, kokuları ya da tatları, yani birtakım ikincil nitelikleri olup olmadığından emin olamayız, çünkü bu niteliklerle ilgili olarak açık seçik düşüncelere sahip değilizdir. Demek ki, ister canlı ister cansız olsun, dış dünyaya ilişkin bilimsel bilgimiz, bu dünyayı yalnızca yer kaplama ve hareket bakımından ele alan matematiksel fizikle sınırlanmıştır.

Thomas Hobbes

17. yüzyıl felsefesinin oldukça önemli, hatta en az Bacon ve Descartes kadar kurucu bir diğer filozofu da Thomas Hobbes'tur (1599-1679). 17. yüzyılda rastladığımız birçok filozof gibi Hobbes da, çağının çocuğu olan büyük bir kafadır. Tıpkı Bacon ve Descartes gibi, o da rasyonalisttir, bilimcidir, yöntemcidir; çağını doğru anlayıp iyi ifade etmenin ve anlamlandırmanın mücadelesi içinde olmuştur. Gerçekten de Hobbes, modern dünyanın problemlerinin, geleneği tamamen bir kenara bıraktıktan sonra,

ancak akıl ve bilim yoluyla çözülebileceğine yürekten inanmıştır. Hatta pek çoklarına göre, döneminin siyasal kargaşasına yeni filizlenen doğa bilimleri aracılığı ile çözüm ararken, o bilim ve siyaseti birleştirme girişiminde bulunmuştu. Nitekim Hobbes, modern bilimin metodolojisini beşeri bilimler alanına uygulayarak, sivil hayatı yöneten yasaları, Galileo'nun hareket yasalarını incelediği tarzda araştırmaya yönelmiş ve politikaya bir teknisyen kesinliği taşıyarak, toplumsal düzenin ne olduğunu ve nasıl tesis edileceğini göstermeyi amaçlamıştır.

Amaç ve Program: Hobbes, modern felsefenin diğer kurucu ya da öncülerine tamamen benzer bir biçimde, felsefenin geçmişle, eski felsefeyle olan bağını tümden koparma azim ve kararlılığı sergilemiştir. Gerçekten de o, nedenlerin bilgisinden oluşan yeni bilimin hem savunucusu, hem de belli ölçüler içinde icracısıydı. Doğallıkla da geleneğe, eski dünyaya ait her şeye karşı çıkmıştı. Ona göre, sözgelimi Grek felsefesi, tümden yararsız bir felsefe olup, bir sapmadan başka hiçbir şey değildir; Hobbes sadece Yunan bilimi ve felsefesini değil, Ortaçağ teolojisinin bizatihi kendisini de reddeder. O, bu bağlamda çağdaşı Descartes'ın manevi ruh anlayışına da şiddetle karşı çıkar ve sadece bilimin gerçek kurucuları olarak gördüğü Kopernik, Galileo ve Kepler gibi bilim insanlarının yeni doğa bilimini kabul eder. Hobbes işte bu kabulünün bir sonucu olarak yeni doğa biliminin içerimlerine bakmış, bütün bir felsefesine yeni doğa biliminin temelinde bulunan mekanik dünya görüşüne göre şekil vermiştir. Gerçekten de o, mekanik materyalizmine uygun olarak üç ayrı cisim olduğunu öne sürmekteydi: Bunlardan birincisi evreni meydana getiren madde, diğeri insanı oluşturan beden ve sonuncusu da bir vatandaşlar topluluğunu meydana getiren politik gövde olmak durumundadır. Doğalcılığına uygun olarak, bir birlik tezini en azından zımnen öne süren Hobbes'un amacı veya felsefi projesi, uygun ve gerekli politik kurumların insan doğasıyla ilgili olgulardan, bu sonuncusunun da evrenin doğasıyla ilgili birtakım te-

mel olgu veya doğal yasalardan çıkarsandığı birlikli bir bilim ya da felsefe ortaya koymak olmuştur.

Onun bu projede kullandığı yöntem ise öncelikle genel bir çerçeve içinde, bir kompleks durumu çözüp, onu mantıksal olarak temel, basit öğelerine ayırma ve sonra bu basit öğeleri kompleks durumun nasıl yeniden kurulabildiğini göstermek için kullanma yöntemidir. Bunu yaptığımız zaman, Hobbes'a göre, o durumun aslında nasıl kurulduğunu göstermiş oluruz. Bu, Hobbes'un Galileo tarafından fiziksel doğa incelemesinde kullanılmış olduğunu düşündüğü yöntemdir. Onun yöntemi, özellikle durumun yeni baştan kuruluşu açısından, 17. yüzyılın hemen tüm düşünürleri için sonuçları kesin, *a priori* birkaç ilkeden çıkarsanabilir, doğru bir bilim anlamına gelen geometrinin yöntemidir.

***Bilgi ve Bilim Teorisi*:** Hobbes, varlık görüşü bakımından materyalist, bilgi görüşü bakımından da deneyimcidir. Buna göre, o, var olan her şeyin maddi bir yapıda olduğunu öne sürmekle kalmaz, fakat her tür bilginin duyu-deneyimi yoluyla kazanıldığını söyler.

Hobbes'un ampirizmine göre duyum olmadan ide veya düşünce olamayacağından, düşünceler nedensel olarak duyuma bağlı olmak durumundadırlar. Öte yandan, duyumun temelinde fiziki nesneler olduğuna göre, düşüncelerin mantıksal olarak fiziki nesnelere de bağlı olduklarını söylemek gerekir. Başka bir deyişle, var olan her şey maddi olduğuna, olup bitenler mekanik nedenlerin bir sonucu olarak vuku bulduğuna göre, bilinecek olan her şeyin duyularımız aracılığıyla bilinmesi gerekir. Duyularımızı etkilemeyen varlıkların varoluşunu öne sürmek, Hobbes'a göre, kabul edilemez ve anlatılamaz bir şeydir.

Düşünce ve nesne arasındaki bu ilişkinin, Hobbes, bir yönüyle bir temsil ilişkisi, diğer yönüyle de nedensel bir ilişki olduğunu öne sürer. Düşünce nesneyi temsil eder; nesne de düşünceye neden olur. Ona göre, nesne ile düşünce arasındaki bu nedensel ilişkiye duyular aracılık eder; yani, fiziki nesneler duyumlara,

duyumlar da düşüncelere neden olur. Bu nedensel ilişki geçişli bir ilişki olduğu için, nesnelerin düşüncelere neden olduklarını söyleyebiliriz. Nedensellik ilişkisi aynı cinsten şeyler arasında olduğuna göre, onun düşünce-duyum-nesne ilişkisine dair açıklaması bir zihin-beden düalizmine yol açmaz. Onun anlayışına göre zihin, duyum ve düşüncelerin toplamından başka hiçbir şey değildir. Duyum ve düşünceler ise hareket halindeki maddeye indirgenebilir. Dolayısıyla, ontolojik olarak ifade edildiğinde, zihin hareket halindeki madde olmak durumundadır.

Gerçeklik Anlayışı: Hobbes'un epistemolojisi ve bilim teorisi, onun ontolojisiyle yakından ilişkilidir. Gerçekten de bütün bir insan bilgisinin kaynağı ve temelinin duyum olduğunu söyleyen Hobbes'a göre, varlığın en temel öğesi de hareket halindeki maddedir. Bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki olmasa da, Hobbes bilimden veya bilimsel materyalizmden hareketle, modern metafiziksel materyalizmi kuran, yani gerçekten var olanın sadece madde olduğunu öne süren filozof olarak anılır. Hobbes söz konusu materyalizm bağlamında, doğal olarak bir indirgemecidir de. Yani, madde dışında ikinci bir tözün olmadığını söyleyen filozof, cisimsel olmayan ruhlardan söz etmenin kendi kendisiyle çelişik bir söylem olduğunu öne sürerken, varoluşunu teslim ettiği ruhun da madde cinsinden olduğunu savunur.

Onun materyalizmi mekanik bir materyalizmdir. Buna göre, maddenin en temel özelliğinin hareket olduğunu savunan filozof, mekanik bir doğa anlayışının Descartes'la birlikte en etkili metafiziksel sözcüsü olmuştur. Gerçekten de o en temel iki varlık kategorisinin madde ve hareket olduğunu söyler. Bu madde, Hobbes'un realizmi uyarınca, zihinden ya da düşüncemizden tamamen bağımsız olup, yeni doğa biliminin gerektirdiği şekilde evrenin her yerine yayılmış durumdadır. Varlığın gerçek temeli olarak öne sürdüğü maddenin eşbiçimli olduğunu öne süren Hobbes, maddeden durum, yer kaplama ve kütle benzeri birincil nitelikler dışında bütün nitelikleri almıştı. Onda madde

kategorisini tanımlayan bir diğer temel kategori, harekettir. Yer kaplamayan, mekanik olmayan bir ruhtan söz edilemeyeceği için, var olan her şeyin bir tür makine olması gerektiğini öne süren Hobbes'un söz konusu mekanik materyalizminde biraz daha öne çıkan, maddeden ziyade harekettir.

Etik Anlayışı: İnsanı maddi evrenin ayrılmaz bir parçası olarak gören Hobbes, etiğini de doğallıkla bilimsel bir temele oturtmuştur. Onun bu bağlamda, her şeyden önce etiğin teolojinin ve teleolojik dünya doğa görüşünün etkisinden kurtulup özerk bir felsefe disiplini haline gelmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Fakat ahlak felsefesini din ya da teolojinin etkisinden kurtaran Hobbes, onu bilime tabi kılmıştır. Başka bir deyişle etiğin, ahlaki olgulara dair sağlam ve güvenilir bir bilgi olmak durumundaysa eğer, geleneğe, dini dünya görüşüne ya da kilisenin otoritesine değil de, psikoloji ve biyolojinin nesnel yasalarına dayanmak durumunda olduğunu iddia etmiştir. Gerçekten de Hobbes ahlaki kural ve ilkelerin duygu ve arzuların öznel ifadeleri olarak görülmeleri gerektiğini savunmaktaydı. O, aynı çerçeve içinde hayatın korunması ve sürdürülmesinin insan eyleminin biricik ve temel amacı olduğunu söylemiş ve etik görüşünü, bu öz varlığını koruyup devam ettirme itkisi, çabası, eğilimi ya da istemi üzerine inşa etmiştir.

Böyle bir yola bilerek ve isteyerek giren Hobbes'un aslında yapabileceği başka bir şey de yoktu. Mekanik materyalizmiyle eski zamanların teleolojik evren tasarımını yıkarken, o, doğallıkla dünyayı sadece değere ve amaca değil, aynı zamanda ahlaki olana da yabancı, hatta düşmanca hale getirmişti. Onun evrensel mekanizminde değer kaybına uğrayan sadece dış dünya değildi; beşeri doğa da ağır bir değer yitimine maruz kaldı. Gerçekten de Hobbes insan aklını, değeri tanıyacak, değer yaratacak veya taşıyacak bir melekeden ziyade, iştihanın veya arzuların muhtemel sonuçlarını hesaplama yetisine indirgedi.

Materyalizmin insan için de geçerli olduğunu kabul eden Hobbes'a göre, insan adı verilen kompleks maddi sistemde, iki tür hareketten söz etmek gerekir. Bu hareketlerden birincisi iradi olmayan harekettir. Hareketlerden ikincisi imgelemin katkısı ve iradenin işe karışmasıyla farklılaşan hayvani ya da iradi harekettir. Hayvani hareketin temelinde, kan dolaşımının adeta mekanik hareketinden farklı olarak, Hobbes'un "insan vücudundaki küçük hareket başlangıçları, fizyolojik süreçler olarak tanımladığı çaba, kendi varlığını koruma çabası" bulunur. Bu çaba, insan bedeni içindeki harekete ya da fizyolojik süreçlere neden olan şeye yöneldiğinde, Hobbes buna *arzu* ya da *iştah,* fakat o şeyden uzaklaştığında, yani çaba bir şeyden kaçınmak biçiminde olduğu zaman, *istikrah* ya da *nefret* adını verir. Başka bir deyişle, arzu ve iradeye ilişkin görüşüyle insanın rasyonel karar ya da buyrukları ve fiziki yasalar arasındaki boşluğu kapatmak amacı güden filozof için, istek bir nesneye doğru olan, bedendeki fizyolojik süreçlerin yarattığı hareket, iyi de isteğin kendisine yöneldiği şeydir. Buna göre istek, arzu ya da aşkın nesnesi her ne olursa olsun, ona iyi, tiksinti ya da nefretinin objesine de kötü diyen öznedir. Bu ise tam bir ahlaki öznelciliği ifade eder.

Beden içindeki, kendisinin çaba olarak tanımladığı, küçük hareket başlangıçlarını, fizyolojik süreçleri ya da kendi varlığını koruma ve sürdürme güç, eğilimi ya da ilkesini etik sisteminin temeline yerleştiren Hobbes, insan doğasına baktığında, onun özü itibariyle bireyci, asosyal, yarışmacı ve saldırgan olduğunu görür. Yani, insan kendi varlığını koruma dürtüsüyle hareket edip, her yerde ve her zaman kendi hazzını ve dolayısıyla iyiliğini, arzularının tatminini, kişisel mutluluğunu, kısacası kendi öz-çıkarını arar. Gerçekten de Hobbes, herhangi bir şeyin, bir nesnenin kişiye eylem için bir motif sağlamasının gerek ve yeter koşulunun, onun ilgili kişinin bir istek ya da arzusunu tatmin etmesi olduğunu ve bunun bütün eylem tarzları için geçerli bir durum meydana getirdiğini öne sürer. O, hal böyle olduğunda, insanın bütün eylemlerinin amacının onun isteklerinin karşılan-

ması, arzularının tatmini olup çıktığını ileri sürer. Bu ise, yani insanın sadece kendi isteklerinin yerine getirilmesi, arzularının karşılanması için çalışması da, onun kesinlikle ve tamamen kendi çıkarını gözeten bir doğaya sahip olduğu anlamına gelir.

Fakat Hobbes burada kalmaz, olanı dile getiren, insan doğasıyla ilgili evrensel olgulardan, olması gerekeni ifade eden normatif bir teori olarak etik egoizmi türetir; her bireyin, başkalarının hak ve hürriyetlerine zarar vermediği sürece, kendi gücünü artırmak için çalışması, kendi öz-çıkarı ve mutluluğunu araması gerektiğini öne sürer. Yani, kişinin kendi tatmin, başarı ve mutluluğunun ilk, en yüksek ve nihai değer olduğunu, kalan tüm değerlerin bundan çıktığını savunan Hobbesçu egoizm, insanın kendini düşünmesini, sadece kendi çıkarını gözeterek eylemesini, salt bilimsel bir yasa olarak değil, aynı zamanda neredeyse bir ahlak yasası olarak vazeder. Çünkü söz konusu egoizme göre, hiç kimse insandan kendi varlığını feda etmesini bekleyemez, böyle bir fedakârlığın ahlaki bir ödev olduğunu söyleyemez.

Siyaset Felsefesi: Hobbes, siyaset felsefesinde en çok politik düzeni rasyonel, özgür ve eşit kişiler arasında akdedilen bir sözleşme yoluyla meşrulaştırmanın yöntemini ifade eden toplum sözleşmesi öğretisiyle tanınır. Onun toplum sözleşmesi öğretisinin gerisinde bir başka meşhur öğreti olarak doğa durumu öğretisi bulunur. Hobbes politik otoritenin ve dolayısıyla pozitif hukukun yasalarının olmadığı söz konusu doğa durumunu anlatırken, doğanın insanları eşit yarattığını söyler; bu eşitlik, bununla birlikte, bütün insanların aynı ölçüde fiziki güce ya da zihinsel yeteneğe sahip oldukları anlamına gelmez. Zira zaman zaman bir başkasına göre bedence çok daha güçlü ya da daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa da, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu öne sürmesine yetecek kadar fazla değildir. Demek ki insanların doğa tarafından eşit yaratıldıklarını, onlar arasındaki doğal eşitliğin koşulların ve

güçlerin eşitliği olduğunu ima eden Hobbes, "amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitliğin" işte bu doğal eşitlikten veya yetenek eşitliğinden doğduğunu öne sürer. Bununla birlikte, "amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitlikten", insanlar arasında bir güvensizlik ve savaş doğar. Çünkü her insanın aynı tutkuların etkisi altında davrandığı, her bireyin kendi varlığını koruyup sürdürmek ve yaşayışı sırasında olabildiğince keyif almak istediği, kısacası herkesin tutkularının peşinden gitme konusunda eşit güce sahip olduğu koşullarda, güvensizliğin ve savaşın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

İnsan, doğası itibariyle tutkuları ve aklı olan bir varlıktır; fakat insanı savaş haline sürükleyen şey tutkularıdır. Özellikle aklıdır ki, insanı ölüm korkusundan kurtulup, güvenlik içinde yaşamak, uygarlığın nimetlerinden pay almak için, uzlaşma, barış ve huzuru aramaya sevk eder. Aklı insana kendi varlığını koruma isteminin nasıl etkin hale getirilip hayata geçirilebileceğini gösterir. Hobbes, işte böylesi bir durumda, kendi çıkarını düşünmek durumunda olan bireyin ya savaş ya da barış kararı verme ihtimalleriyle karşı karşıya kaldığını söyler. Bunlardan rasyonel olan, barışı seçmektir. Bu yüzden Hobbes, insanların aklın bir gereği olarak, hak ve sınırsız özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçerek, aralarında bir sözleşme yaptıklarını ve ortak iyiyi hayata geçirecek bir düzenin yaratılmasına rıza verdiklerini söyler. Politik otoritenin veya devletin tesisini bir toplum sözleşmesine dayandıran Hobbes'un politika felsefesinde, ortak iyinin işte bu şekilde mutlak ve vazgeçilmez bir hak çerçevesinde tanımlanması, aynı zamanda politikanın amacına ve meşruiyet koşullarına da ışık tutar. Devletin görevi veya politikanın işlevi, kadim filozofların düşündüğü anlamda erdemli hayatın ihyası değil, herkesin doğal hakkının, yani varlığını koruyup idame ettirme hakkının korunması ve kalıcı bir biçimde teminat altına alınmasıdır. Buna göre, politik düzen iyi hayat için değil, yaşamın kendisi için vardır ve onun kurucu kavramı ödev değil, fakat haktır.

POST-KARTEZYEN RASYONALİSTLER

Descartes'ın üç büyük kurucusundan biri olduğu felsefi modernlik ile bir başına kurucusu olduğu rasyonalizm, 17. yüzyılda sonradan iki düşünür tarafından temsil edilmiş veya geliştirilerek devam ettirilmiştir. Bu düşünürlerden biri Spinoza, diğeri Leibniz'tir. Onların Kartezyen bakış açısını devam ettirdikleri nokta ya da konumlar, elbette birden fazladır. Bir kere Spinoza ve Leibniz de aklın gücüne inanan, onun görünüşün gerisindeki nihai gerçekliğin kesin bilgisine ulaşabileceğini savunan rasyonalist düşünürlerdi. Aklı, imkânı ve sınırları noktasında, neredeyse Tanrı'nın zihniyle özdeşleştiren bu iki düşünür, kurucu boyutundan ziyade temsili boyutuna vurgu yaptıkları aklın gerçekliğin yapısını eksiksizce ortaya koymaya muktedir olduğunu ileri sürdüler. Onlar ikinci olarak, akla dayalı bu bilginin insanın özgürleşimine yaptığı katkının üzerinde duran iyimser düşünürlerdi.

Akıl ve bilgiye beslenen bu inanç, Spinoza ve Leibniz'de matematiğin kendisini, Descartes'ta şüphecilikle yaptığı ittifaktan tamamen sıyırmış olarak ortaya çıkışında gösterir. Gerçekten de bu iki filozof, matematiğe en az Descartes kadar büyük bir güçle bağlanmış, onun kadar büyük birer matematikçi olan filozoflardı. Nitekim Spinoza geometrik yöntemi, *Ethika* adlı eserinde, uygulanması neredeyse imkânsız olan bir alana, etiğiyle metafiziğine uygulamıştı. Aynı şekilde Leibniz de diferansiyel hesabı Newton'la eşzamanlı olarak keşfetmiş olan büyük bir matematikçiydi. Bu yüzden her ikisi de özü itibariyle matematiğe özgü bir şey olarak apaçık birtakım doğrulardan tümdengelimsel olarak sonuç çıkarma yöntemini benimsemişti.

Dahası her iki düşünür de doğal ya da maddi dünyayı açıklama noktasında, tıpkı Descartes gibi, iyimser olup fizik ya da mekaniği temellendirme cihetine gittiler. Şu farkla ki Spinoza'nın yer kaplama üzerinden mutlak bir mekanizmi ve determinizmi temele aldığı yerde, Leibniz enerjiyi öne çıkarmıştı. Fakat bu iki

düşünürün esas büyük başarısı, Descartes'ın var olan şeylere ilişkin yeni ve bilimsel kavrayışını madde dışı alanlara da yaymaları veya özellikle de zihinsel veya manevi dünyayı da kapsayacak şekilde genişletme yoluna gitmeleri olmuştur. Hatta bu açıdan bakıldığında, Descartes'ın modernist hareketin kurucu düşünürü veya ışığı olduğu yerde, Spinoza'yla Leibniz'in bu yeni hareketin en yetkin ifadeleri oldukları rahatlıkla söylenebilir. Bu iki düşünür, dahası Descartes'ın dünyayı yer kaplayan madde ve düşünen zihin olarak ikiye bölmesinin yarattığı bölünmüşlük veya zihin-beden problemini çözme noktasında da girişimde bulunmak suretiyle, sonucu oldukları Kartezyen düşünceyi aşma şansı bulabilmişlerdir.

Spinoza

Felsefesi, çok büyük ölçüde Descartes felsefesinden çıkan ve doğallıkla söz konusu modernizmden çok etkilenen Baruch Spinoza (1632-1677), Descartes'ın bilimin, varlığın ya da dünyanın gerçekliğini açığa çıkardığı inancını tamamen paylaşmaktaydı. İşte bu yüzden, bilimin dünyasını, düalist Descartes'ın dışta bıraktığı iki şeyi, insan varlıklarıyla bütün bir maneviyat alanını da kapsayacak şekilde alabildiğine genişletti. Descartes, mekaniğin yasalarının beşeri olmayan, bütün fiziki fenomenleri açıkladığını düşünüyordu. Ama Spinoza daha da ileri gitti ve doğayla Tanrı'yı özdeşleştirirken, ister insani ister fiziki olsun, bütün bir varlık alanının var olan her şeyin davranışını yöneten birkaç temel yasa tarafından açıklanması gerektiğini öne sürdü.

Felsefe ve Yöntem Anlayışı: Spinoza da, aynen Descartes gibi, felsefeyi temele alıp onu tüm diğer disiplinlerin kendisine tabi olduğu yegâne tam ve temel bilgi türü olarak tanımlamıştı. Alabildiğine klasik bir kavrayışla bilgeliğin peşinden koşma olarak anladığı felsefenin merkezine ise, bir kez daha Descartes'ta olduğu gibi, bilgiyi veya epistemolojiyi geçirmişti. Bununla birlikte Descartes'ın bilgiyi, dünyayı açıklayıp kontrol altında tutmanın

bir aracı olarak gördüğü yerde, Spinoza bilgiyi esas olarak ahlakın hizmetine soktu ve insanın bildiği ölçüde kölelikten kurtulup özgürleştiğini savundu. Gerçekten de Spinoza için gerçek felsefe, "hakiki iyi"nin keşfedilmesinden başka bir şey değildi. Onun gözünde, insanın mutluluğa erişebilmesi, gerçek nedenlerin bilgisine, neyin gerçekten iyi olduğuna ilişkin bilgiye bağlı olmak durumundaydı. Mutluluk bu tür bir bilgi olmadan imkânsızdı.

Spinoza, hemen tamamıyla pratiğe tabi kıldığı felsefesinde, yöntem olarak geometrik yöntemi benimsemişti. Bu yöntem, elbette tanım, aksiyom ve postulat benzeri birtakım temel ve kendiliğinden açık doğrulardan dedüktif bir tarzda teorem olarak bilinen başka doğrulara geçen bir yöntemdi. Onun geometrik yöntemi benimsemesinin en önemli nedeni, gerçekliğin rasyonel olduğuna, dünyanın evrensel yasalarla yönetilen ve parçaları arasında tam bir süreklilik bulunan birlikli bir sistem meydana getirdiğine ve hepsinden de önemlisi düşünce düzeniyle varlık düzeninin bir ve aynı olduğuna inanmasıydı. Bu yüzden de tıpkı gerçekliğin bir bütün olarak Tanrı'dan çıkması gibi, bu gerçekliği yorumlayan felsefi düşüncenin de Tanrı'nın özü ve varoluşuna dair ispatla işe başlayıp, tümdengelimsel bir tarzda ortaya konabileceğini kabul etti. Spinoza'da, yönteminde matematikçiliği şüphecilikle sentezleyen Descartes'tan farklı olarak, şüpheciliğin hiç gündeme gelmemesinin en önemli nedeni de buydu. Başka bir deyişle Descartes'ın birinci şahsın bakış açısında ısrarlı olduğu, Tanrı'ya ancak dış dünyaya ilişkin bilgisini temellendirmek için gittiği yerde, o, işe Tanrı bilgisiyle başlamıştı. Buna göre doğada nedenlerin nedenlerine doğru gidildiği takdirde, kendi kendisinin nedeni olana ulaşılacağını, bu varlığın her şeyin başlangıcı olduğunu ve bilginin de buradan başlaması gerektiğini öne süren Spinoza'ya göre, tüm bilgilerimiz Tanrı bilgisinden çıkar.

Metafiziği: Spinoza'nın metafiziği de bir töz metafiziğidir. O da töz kavramını geleneksel anlamı içinde alıp, tözü "var olmak

için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak tanımlar. Bu tanımın yalnızca Tanrı için geçerli olduğunu ileri süren Spinoza, "yaratılmış töz" düşüncesinin kendi kendisiyle çelişik bir fikir olduğunu iddia eder. Buna göre o, zihin ve beden gibi iki tözün veya bir tözler çokluğunun varlığını ileri süren düalizme veya plüralizme karşı çıkarak bir tözsel monizm geliştirir. Onun söz konusu monizminde, gerçekten var olan yegâne şey Tanrı'dır. Çünkü "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" olarak töz tanımına, yalnızca Tanrı uyar. Spinoza'ya göre bu tek töz, "kendi kendisinin nedeni olan" varlık diye betimlenip bir bütün olarak anlaşılan evrenle özdeşleştirilmek durumundadır.

O, genel metafizik bağlamında önce Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayıp sıfatlarını saymaya geçer. Spinoza'nın burada kullandığı argüman ya da delil, rasyonalizmi gereği ontolojik argüman olmuştur. Ona göre, tek töz ya da Tanrı, zorunlulukla var olur. Başka bir deyişle, varoluş Tanrı tanımında içerildiği için, Tanrı'nın var olduğu yargısı, ona göre analitik bir doğru olarak ortaya çıkar. Tanrı, var olmaması düşünülemeyen varlıktır. Spinoza, bu görüşünü kanıtlamak için, tözü Tanrı'yla özdeşleştirdikten, Tanrı'yı düşünmenin tözü düşünmek olduğunu ifade ettikten sonra, varoluşun tözün özünün bir gereği olduğunu belirtir. Tanrı'yı var olmayan bir şey olarak düşünmenin saçma olduğu, O'nun varoluşunu yadsımanın bir çelişki içerdiği sonucunu çıkarsamayı bize bırakır.

Tanrı, ayrıca sonsuzdur. Onu sınırlayacak başka bir töz olmadığı ve sınırlanmak onun doğasına aykırı olduğu için, Tanrı'nın zorunlulukla sonsuz olduğunu savunan Spinoza, daha sonra O'nun bölünemez olduğunu söyler. O, daha sonra, Tanrı'yla maddi evrenin bir ve aynı olduğunu dile getiren panteizmine uygun olarak, her şeyin Tanrı'da olduğu ve hiçbir şeyin Tanrı olmadan var olamayacağı ya da kavranamayacağı sonucunu çıkartır. Onun panteizminin mantıksal temelini oluşturan bu görüşe göre, kendinde var olan ve kendisi aracılığıyla kavranan mutlak

olarak sonsuz Tanrı dışında hiçbir töz var olamayacağından, var olan her şey Tanrı'nın bir tezahürü ya da modüsü, yani hal veya değişimi olmak durumundadır. Bir modüs ise, tanım gereği bir şeyin, eşdeyişle Tanrı'nın modüsü, hal ya da değişimi olduğundan, o Tanrı olmadan var olamaz ve anlaşılamaz.

Var olan her şey, Tanrı'da olmak, Tanrı'nın bir tezahürü olarak var olmak durumunda olduğundan, Tanrı neden olduğu şeylere aşkın, onların dışında olamaz. Bu düşünce, Spinoza'nın panteizminin en açık ifadesidir. Teist ya da deist bir Tanrı görüşüne karşı çıkan filozof, Tanrı'nın evrenin dışında, evrenden ve insandan uzak bir varlık olamayacağını savunur. Gerçekten de onun içkin neden olarak Tanrı anlayışı, Tanrı'nın her şeyin ezeli-ebedi nedeni olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Buna göre, o Tanrı'nın nedensel faaliyetini ya da yaratma eylemini belli bir tarihe bağlamaz. Spinoza içkin neden olarak Tanrı görüşüyle, doğal şeylerin ya da olayların, aşkın nedenlerle açıklanamayacağını belirtir. Hiçbir nedenin, hatta Tanrı'nın bile, doğal düzenin bir şekilde dışında olan bir neden olarak anlaşılamayacağını ifade eder.

Spinoza'ya göre, tek töz her şeyi kapsadığı ya da sonsuz olduğu için, Tanrı'nın özsel doğası, sonlu bir nitelikler listesiyle tüketilemez. Tanrı'nın özünü veya özsel doğasını meydana getiren ana niteliklerin sonsuz sayıda olması gerekir. O, Tanrı'nın sıfatlarının sonsuz olması gerektiği görüşünü bir şeyin ana niteliği ya da sıfat sayısı arttıkça, o şeyin gerçekliğinin de arttığı teziyle temellendirir. Mutlak bir biçimde sonsuz ve en yetkin varlık olan Tanrı, aynı zamanda en gerçek varlık olduğu için, Spinoza'nın bakış açısından, en yüksek sayıda ana niteliğe, sonsuz sıfata sahip olmak durumundadır. Bununla birlikte, sınırlı bir kavrayış ya da zihni olan insan, bu niteliklerden yalnızca iki tanesini, yer kaplama ve düşünceyi bilebilir.

Spinoza'ya göre, artık Tanrı'yla özdeş olan doğayı şeylerin toplamı, bireysel nesnelerin bütünü olarak analiz ettiğimiz zaman, onu hem mekânda yer kaplayan şeylerin meydana getirdi-

ği bir sistem ve hem de zihinlerden ya da düşüncelerden meydana gelen bir yapı veya dizge olarak düşünebileceğimizi görürüz. Buna göre, tek töz olan Tanrı, iki ana nitelikle, yani yer kaplama ve düşünce sıfatlarıyla, yer kaplayan töz ve düşünen töz olarak ifade edilebilir. Yani, evren ya yer kaplayan cisimlerden oluşan bir sistem, sonlu bir mekânsal sistem ya da bir düşünce sistemi olarak düşünülebilir. Yer kaplama ana niteliğiyle belirlenen evren ya da doğa gibi, düşüncelerden oluşan bir sistem olarak dünyada da, Spinoza'ya göre, zorunluluk söz konusudur. Bunlardan her iki evren anlayışı da kendi içlerinde tam olup, biri diğerine indirgenemez.

Spinoza, şu halde, panteist varlık öğretisiyle tek töz olan Tanrı'nın, kendisini iki ana nitelikle ifade edebildiğini; ona yer kaplama ana niteliği altında baktığımızda ortaya doğanın, buna mukabil düşünce ana niteliği kapsamında yaklaştığımızda, entelektüel ya da manevi dünyanın çıktığını savunur. Tek töz olan Tanrı'nın yer kaplama ana niteliği altında mantıksal bakımdan önce olan hali, Spinoza'ya göre zorunlu ve ezeli-ebedi yönü, hareket ve sükûnettir. Yer kaplayan cisimlerin oluşturduğu sisteme, yaradılış esnasında hareket aktaran bir Tanrı hipotezi kabul edilemez bir hipotez ise eğer, bu takdirde yer kaplayan dünyadaki her şeyin, belli hareket ve sükûnet oranlarından meydana gelmesi gerekir. Spinoza'nın bu anlayışına göre, sistemdeki bir değişmeyi açıklayacak bir dış neden olamayacağı için, sistemdeki hareket ve sükûnet oranlarının bir bütün olarak sabit kalması gerekir; gelgelelim, sistemin parçalarında, bu parçaların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisinde, bireysel nesnelerin kendilerinde, hareket ve sükûnet oranları sürekli olarak değişir.

Spinoza, söz konusu panteizmiyle sadece doğal dünyayı, modern bilim tasavvuruna uygun olarak, mutlak bir determinizmin hüküm sürdüğü, kendi kendine yeten, her şeyi kapsayan, kendisinde toplam enerji miktarının aynı kaldığı, parçaları arasında karşılıklı ilişki ve etkileşimler bulunan bir sistem olarak öne sürmekle kalmaz. Fakat kendisine Descartes'tan miras kalan bir

problemi, zihin-beden problemini de çözme imkânı bulur. Onun yaklaşımı temele alındığında, insan zihninin bir ide, Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçası, ilahi bilincin belli bir *modüs* ya da hali olduğu söylenebilir. Her ide için ideye karşılık gelen bir nesne bulunduğundan, insan zihni söz konusu olduğunda, bu nesne bedendir, yani yer kaplama ana niteliğinin belli bir değişimi ya da halidir. Başka bir deyişle, doğadaki her cisim için, söz konusu cismin bir idesi olduğuna göre, bu durum insan bedeni adını verdiğimiz nesne ya da şey için de geçerlidir. İnsan bedeninin de bir idesi vardır ki, gündelik dilde, bir insan zihni diye adlandırılan şey, bu ideden başka hiçbir şey değildir. Yani, zihin ve beden zaman zaman düşünce ana niteliği, zaman zaman da yer kaplama ana niteliğiyle değerlendirilen bir ve aynı bireydir.

Çifte yön teorisi olarak bilinen bu görüş, zihin ve bedenin, tek töz ya da temel bir gerçekliğin, örneğin yazı ile turanın bir ve aynı madeni paranın ayırt edilebilir fakat gerçekte ayrılmaz yönleri olması gibi, soyutlama yoluyla birbirinden ayırt edilebilmekle birlikte, fiilen birbirinden ayrılmaz olan yönleri olduğunu dile getirir. Bu yüzden gerçekliğe belli bir perspektiften bakıldığında, zihin ya da ideyle, yani idelerden oluşan bir sistemle; buna karşın ikinci bir yönden bakıldığında, beden ya da cisimlerle, yani yer kaplayan tözün çeşitli hal ya da değişimleriyle karşılaşıldığını öne sürer.

Bilgi Görüşü: Spinoza, bilgi anlayışında, gerçekliğin temel ve apaçık birtakım doğrulardan hareketle mantıksal ve rasyonel bir düzen içinde yansıtılmasını en temel amaç olarak öne sürer. Bu temsil veya yansıtmayı layıkıyla gerçekleştirecek olan da, gerçekliğe nüfuz etmeye muktedir olan akıldır. Akıl söz konusu temsili upuygun ideler üzerinden hayata geçirir. Gerçekten de bir rasyonalist olarak Spinoza, algı veya duyu-deneyiminin gerçekliği yansıtabilme kapasitesi olmadığına inandığı için, bir doğruluk ölçütü olarak upuygunluğu benimser.

Buna göre, onda gerçek anlamda bilgi, upuygun bir bilgi olup upuygun idelere dayanır. Nitekim Spinoza'da doğruluk ve upuygunluk karşılıklı olarak birbirini gerektiren kavramlar olarak ortaya çıkar. Upuygunluk bütün doğru idelerin içsel ya da özsel bir özelliği olduğu için, aynı zamanda bir hakikat ya da doğruluk ölçüsü olma işlevi görür. İşte bu yüzden, doğru bir ideye sahip olan kişi, onun doğruluğunu hemen görür. Konusunun bütün özsel özelliklerini belirlemek bakımından gerçekten yeterli ve açıklayıcı olan bir ide ya da fikir, upuygun ve dolayısıyla doğru bir ide olmak durumundadır. Bu yüzden upuygunluğun belirlediği doğruluk onda kavrayışın mahiyetiyle ilgili bir şey olmak durumundadır. Hata veya yanlış, tamlık ve bütünlükten yoksun kavrayışın bir fonksiyonu olup, kısmi bir hakikatin tam ve kesin bir hakikat olarak görülmesine karşılık gelir. Buna göre, güneşin yeryüzünün birkaç kilometre yukarısında, gökyüzünde parlak bir tabak olarak görülmesi, onunla ilgili bilimsel olmayan kavrayışı ifade eder. Böylesi bir güneş idesi, güneşin belirli koşullar altında bize nasıl göründüğüyle ilgili bir temsil olarak alındığı takdirde, hiç kuşku yok ki doğrudur. Fakat aynı ide optik ve astronomi bilgisinden yoksun bir kimse tarafından bu şekilde anlaşılmadığı, gerçeğin doğru temsili olarak değerlendirildiği takdirde, onun upuygun veya tam olmamak anlamında yanlış olduğunu söylemek gerekir.

Spinoza, işte bu temel üzerinde, üç bilgi türü veya derecesini birbirinden ayırır. Bunlardan birincisinde, insanın çevresindeki cisimlerin beden üzerindeki etkileri, öncelikle hayal gücünün etkilerinden başka hiçbir şey olmayan idelerde yansıtılır. Zihnin, hayal gücünün veya "muğlak deneyim"in bu türden ideleriyle doldurulmasını, o, duyusal bilgi anlamında, bilginin en aşağı düzeyi diye tanımlar. Burada ide öncelikle ve temelde insan varlığına etki eden dış nedenlerin bir sonucu olduğu ve dolayısıyla onun bizatihi kendisine ait bir faaliyeti ifade etmediği gibi, insan zihnindeki diğer idelerin mantıksal bir sonucu da olmadığı için, insanın bütünüyle pasif oluşuna işaret eder.

Spinoza, yanlışın ya da hatanın sorumlusu olarak, büyük ölçüde rasyonel bir düzenden yoksun olan bu bilgi türünü görür. Onda, bu yüzden ikinci bilgi türü zorunlu olarak doğru olan bilimsel bilgidir. İnsan, bilginin birinci düzeyinden ikincisine geçerken, Spinoza'ya göre, ilişkisiz izlenim ve muğlak ide ya da bulanık fikirlerden birbirlerine mantıksal olarak bağlanmış açık önerme ve upuygun fikirlere geçer. İnsan varlığına kurtuluşunu temin edecek veya onun özgürleşmesini sağlayacak bilgi yolunda, bu ikinci bilgi türü, doğru ve ortak fikirlere dayanmasına ve mutlak bir tutarlılık sergilemesine rağmen, son tahlilde üçüncü bilgi türü olan sezgisel bilgiye götürecek bir ara adım olmak durumundadır. Başka bir deyişle, ikinci bilgi türünde doğanın bir bölümü, belirli neden sonuç ilişkileri tümdengelimsel bir sistem içinde bilinirken, üçüncüsünde doğanın bütünü Tanrı'yla ilişki içinde kavranır, o sonsuz töze nedensel olarak bağımlı olan bir büyük sistem diye görülür. Doğadaki fenomenler artık birbirlerinden yalıtılmış fenomenler olarak değil, Tanrı'dan çıkan, tek tözün ana nitelikleri kapsamı içine giren fenomenler olarak değerlendirilir. Doğanın özsel yapısı ilahi ana niteliklerden türetilir. Bununla birlikte, bu mistik bir aydınlanma süreci olmayıp, gelişen kavrayışa, kazanılan vukufa bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgi türü, doğanın ezeli-ebedi bir yapı içinde kavranması sürecidir. Bütün bilgi türleri gibi, bu bilgi türünün de temelde pratik bir değeri vardır. Söz konusu sezgisel bilgi, yani her şeyi ezeli-ebedi bir ışık altında, Tanrı'da ve Tanrı aracılığıyla görme insana, onu kölelikten, yabancı bir düzende kendisine tamamen yabancı güçlerin oyuncağı olmaktan kurtarmak suretiyle, olabilecek en yüksek tatmini ve saadeti sağlar.

Etiği: Spinoza'nın metafiziği ve bilgi teorisiyle çok yakından ilişkili olan etiği, bir özgürlük ve kendini gerçekleştirme etiğidir. Zira o, insanların, tutkular tarafından yönetilmek yerine, nedenlerin bilgisiyle belirlenen özgürlüğe ne ölçüde ulaşabileceklerini göstermeye çalışmıştır. Bu yüzdendir ki, onda geleneksel etik

anlayışının yerini bir tür terapi düşüncesi alır. Spinoza'nın etiğinde, yine erdem düşüncesi korunmakla birlikte, büyük ölçüde anlam değişikliğine uğrar; nitekim erdem, onda, insanın kendi varlığını koruma ve geliştirme istek ve gücü olarak anlaşılan *konatus* öğretisine paralel bir biçimde, güç anlamına gelir. Ahlaki iyi de doğallıkla insanın gücünün artması açısından yararlı, kötü de bu amaç açısından zararlı olanla özdeşleştirilir. Bütün amoralizmine rağmen, Spinoza, erdemi ayakta kalma yeteneği veya sadece hayatiyetini sergileme gücüyle, iyiyi de salt öz-çıkarla özdeşleştirmez. Önemli olan yaşamaktan ziyade, iyi yaşamaktır ve bu da bilgiyle olur. Bu yüzden, Spinoza'nın etik anlayışı entelektüalist bir etik olup, bilgi, onda ikili bir rol oynar. Bilgi beşeri tutkulara karşı mücadelede çok önemli bir silah olmak durumundadır; zira tutkularımızı ve onlara yol açan nedenleri bildiğimiz ölçüde tutkular üzerinde belli bir egemenlik tesis edebiliriz. Öte yandan, özgürlüğümüz ancak aklın faaliyeti ve bilgiyle söz konusu olabildiği için, bilgi iyi hayatın yaratılmasında önemli bir rol oynar.

Spinoza açısından bilginin artışına katkıda bulunan her şey, özgürlüğün gerçekleşmesine yardımcı olur. Özgür insanın, salt aklın, anlama yetisinin çıkar gözetmeyen faaliyetine, kendi içindeki "doğal ışığın" rehberliğine bağlı olan mutluluğu, barış içinde geçen bir hayatı mümkün kılar. Bir şeyin erdemi, o şeyin doğasının bir parçası olan veya özünü meydana getiren etkin bir güç ya da kapasite olduğundan, insan için en temel erdem açık seçik olarak kavramak olup, tüm diğer erdemler ona tabi olur. Özgür insan, sadece aklın buyruklarına göre yaşayan, hiçbir zaman ölüm korkusu duymayan kişidir. Onun gerçek mutluluğu, doğa adını verdiğimiz sistemin bütününü temaşa etmekten, maddi şeylerin nedensel düzenini mantıksal düşünce bağıntısıyla yansıtmaktan oluşur.

Buraya kadar olan resim ana tablonun sadece bir bölümüne, Spinoza'nın mutlak entelektüalizminin işaret ettiği tecrit olunmuş, kendisini fikirlerin entelektüel düzenine bırakıp, bütünüy-

le aklın hayatına göre yaşayan asosyal filozofun ahlakına tekabül eder. Fakat Spinoza için, insan varlıkları sosyal hayvanlar olup, aklın rehberliği altında geçirilecek bir hayatı ancak toplumsal bir düzen içinde gerçekleştirebilirler. Bunun nedeni, elbette, insanların her daim başkalarını gözeten diğerkâm varlıklar olmaları değil, daha ziyade doğanın ya da Tanrı'nın sınırlı ve güçsüz tezahürleri olmaları dolayısıyla, birbirlerine kaçınılmaz olarak bağımlı olmalarıdır. İşte bundan dolayıdır ki, Spinoza aklın rehberliği altında yaşayanların, kendileri için istedikleri bir şeyi başkaları için de isteyeceklerini, başkaları için istemedikleri bir şeyi kendileri için de istemeyeceklerini öne sürer.

Siyaset Felsefesi: Spinoza, insanın en yüksek ahlaki amacı olarak özgürlüğe, kemale ermeye ve kendini gerçekleştirmeye ancak sağlam bir sosyal düzende erişilebileceğini söylediği için onun etiğiyle siyaset felsefesi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dahası, onun siyaset felsefesinin kaynağında, sosyal hayvan olarak insan telakkisi bulunur. Spinoza da "sözleşmeci devlet geleneği" içinde yer alır. Nitekim doğa durumundaki insanın "kendini korumak" için gerekli her şey üzerinde sahip bulunduğu doğal hakkından ve bu hakkın, politik toplumun insan tarafından kuruluşu sırasında, egemene transferinden söz eder. Ona göre de bütün politik oluşum ve sözleşmelerin temelinde bulunan bir amaç olarak barış ve güvenlik haline ve dolayısıyla savaştan kaçınma durumuna sadece bireylerin hak ve yetkilerinin bir kısmını egemene devretmeleriyle ulaşılır. Bununla birlikte, o, zamanın Hobbes benzeri monarşistlerinden ayrılarak, en iyi yönetim biçiminin demokrasi olduğunu ileri sürer. Zira demokrasi, Spinoza'nın farklı olduklarına inandıkları insanlar arasındaki farklılıkları koruyacak ve yansıtacak şekilde, ifade özgürlüğünün bulunduğu bir rejim olmak durumundadır.

Dahası, onda gerçek mutluluk, insanın özgürleşmesinden, kendisini olumsuz ve onu bütünüyle edilgen kılan arzu ve duygulardan kurtularak tamamen akla uygun bir yaşam, iyi bir

hayat sürmesinden oluşur. Ve insan bunu en iyi başkalarıyla birlikte yapabilir. Mesele, sadece aydınlanmış insanların kendi içlerinde nefrete, hasede ve hüsrana bir son vermeyi arzulamaları değildir; onların başkalarındaki nefreti, hasedi ve hüsranı azaltmadıkları sürece ağır bir şekilde darbe yiyecek olmalarıdır. Spinoza'nın aydınlanmış insanı, bundan dolayı, bilgi arayışında başkalarıyla işbirliği içerisindedir ve bu işbirliği, korkuya değil, fakat bilgi benzeri gerçekten iyi olan şeylerdeki bir ortak çıkara dayanır. İşte bu durumdur ki, onda devleti bir amaç değil, fakat sadece bir araç haline getirir; başka bir deyişle, Spinoza'da devlet ya da politik otorite insanların rasyonel, özgür ve dolayısıyla, mutlu yaşayabilmeleri için gerekli koşulları sağlayacak bir araçtan daha fazla hiçbir şey değildir. Ona göre, devleti veya herhangi bir politik yapıyı yargılamada kullanılabilecek yegâne ölçüt, mevcut politik yapının özgür insanın doğayı anlamasını ve Tanrı'ya duyulacak entelektüel aşkı mümkün mü kıldığı yoksa engellediği mi hususudur. Onun demokrasinin savunuculuğunu yapmasının esas nedeni, budur. En rasyonel devlet, özgür yaşamak, tamamen aklın rehberliği altında yaşamak anlamına geldiği için, en özgürlükçü, farklılığı ve dolayısıyla ifade özgürlüğünü temele alan devlettir.

Leibniz

Yeni mekanik bilimini coşkuyla karşılayanlar arasında yer alan başka bir büyük düşünür de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)'dir. Hatta o, yeni bilimin en başta gelen savunucu ve temsilcilerindendir. Gerçekten de Leibniz, diferansiyel hesabın mucidi olacak kadar büyük bir matematikçi, mekaniğe kinetik enerji kavramını armağan edecek derecede büyük bir fizikçiydi. Fakat o, diğerleri gibi bir devrimciden ziyade, bir sentezcidir. Bunun nedeni ise onun modern dünyada bir süre sonra giderek daha belirgin hale gelecek kültürel krizi derinden duyumsamış olmasıdır. Gerçekten de Leibniz'in gözünde sorun, Tanrı'nın hiçbir ilişkisinin kalmadığı mekanik dünyada Tanrı'ya ve dine,

Descartes ve Spinoza'nın yaptığı gibi, her nasılsa bir yer bulmak sorunu değildir. Çünkü böyle bir dünyada Tanrı ve din er ya da geç yok olup gidecektir; sorun esas, rasyonalizm içinde aşkın ve yaratıcı bir Tanrı'ya, gerçek bireylere ve hepsinden önemlisi nesnel amaçlara bir yer bulmaktır. Buna göre, yapılması gereken şey, onun bakış açısından ortodoks veya klasik Tanrı anlayışı ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ciddiye alıp, bu ikisini yeni bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışmaktır. Leibniz'in bakış açısından, modern dünyada ağırlığını her geçen gün biraz daha hissettirecek olan kültürel krizi aşabilmenin yegâne yolu budur. Geri kalan bütün diğer çözüm denemeleri ya krize yenik düşer ya da krizi gizlemeye yarar. Onun sentezleyici felsefesi, pek çok yönüyle alabildiğine cazip bir ufuk açmakla beraber, bir yandan da önemli bir zayıflıktan mustarip olmaktan kurtulamaz. Bunun nedeni ise, elbette, Leibniz'in bağdaşması imkânsız olanı bağdaştırmaya çalışmasıdır.

O, işte bu çerçeve içerisinde, büyük bir fırtınanın etkisiyle, kökleriyle birlikte toprağından kopup başka bir yere savrulan bir ağacı düşünmemizi ister. Bu olay neden vuku bulmuştur? Hepimiz, onun hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp, açıklanmaya muhtaç bir olay olduğunu kabul eder ve onu açıklamak için bildik doğa yasalarını sıralarız. Ama bir yandan da açıklamanın nedenler zincirinde sonsuzca geriye gidemeyeceğini, onun bir yerde, doğa yasalarında durması gerektiğini kabul ederiz. Oysa Leibniz bunun bir açıklama olmadığını, gerçek açıklamanın dünyanın neden başka yasalara değil de, sahip olduğu mevcut yasalara sahip olduğunu açıklaması gerektiğini öne sürer. Ona göre, ortalama insanın, bilim insanının açıklamasının son bulduğu bu noktada söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Gerçekten de bilim insanı, bilimin görevinin, şeylerin neden oldukları gibi olduklarını açıklamak değil de, nasıl olduklarını söylemek olduğunu kabul eder. Leibniz'in bakış açısından bu, ağacın toprağından kopup savrulmasının bir nedeni olmadığını söylemek kadar anlamsızdır.

Leibniz açısından sadece görünüşlerle yetinen bilimi tamamlayacak metafiziksel açıklama ancak kendisi açıklanmaya muhtaç olmayan bir şeyin varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Bu varlık da, ona göre, Tanrı'dır. Yeter neden ilkesine dayalı bu açıklama, bu dünyada iş başında olan yasaları Tanrı'nın iradesi veya kararına dayandırır. Tanrı, bu yasaları ve onlarla birlikte olup bitecek olan her şeyi, örneğin ağacın fırtınanın etkisiyle toprağından bir dakika önce ya da sonra değil, tam tamına o anda kopmasını, bir metre sağa ya da sola değil de, tam tamına savrulduğu yere savrulmasını temin edecek şekilde seçmiştir. Bu, Tanrı'nın bu dünyanın tarihinde olup bitecek her şeyi bildiği, gücünün, başka dünyaları da seçmiş olabilmeyi mümkün kılacak şekilde sınırsız olduğu, mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünyayı seçmesinin sonsuz iyiliğinin bir ifadesi olduğu anlamına gelir. Kısacası, dünyaya ilişkin gerçek açıklama, bilim yoluyla değil de metafizik yoluyla, anlaşılırlık ve anlamın yegâne kaynağı olan Tanrı sayesinde olabilir. Nitekim o, bu amaca uygun olarak doğa bilimi veya fiziği, sistematik bir tarzda göründüğü şekliyle dünyanın düzgün temsili diye yorumlamış ve dünyanın, bu temsilin gerisinde gerçekte ne olduğunu ortaya koyacak bir metafizik sistem geliştirmeye koyulmuştur.

Fiziği: Leibniz, görünüşün açıklaması olarak kabul ettiği bilime veya fiziğe girerken, doğallıkla önce Descartes ve Spinoza'yı eleştirir. Bu iki filozofun da en önemli yanlışı, yeni fiziğin veya mekaniğin, kendilerinin "yer kaplama" adını verdikleri şeyle ya da cisim veya maddeyle ilgili olduğunu varsaymış olmalarıdır. Bu yüzden, onlar için yegâne sorun, yer kaplama veya maddenin statüsünü ve onun zihinle olan ilişkisini ifade edip açıklama problemi olmuştur. Söz konusu iki filozofta dünya umutsuzca ikiye bölünmüş olduğu için, bundan böyle görmeyi ümit edebileceğimiz en iyi şey, gerçekliğin bilimin söylediği gibi yer kaplama ya da madde olması koşuluyla, birbirlerinden bağımsız alanlar olarak bilim ve din, doğa bilimleri ve moral bilimler dü-

alizmidir. Yer kaplamanın fiziğin gerçek konusu, gerçekten var olan nihai bir şey olması durumunda, bundan daha da kötüsü, Leibniz'e göre, maddileştirilmiş Tanrı'yla, fizik modeline veya doğa bilimlerinin ölçütlerine göre yapılandırılmış tin ya da moral bilimleriyle karşı karşıya kalırız. Leibniz işte böyle bir tabloya mahkûm olmamak ve fazladan gerçekliğin dinin söylediği gibi olduğunu ortaya koyabilmek için, önce maddenin gerçekten var olmadığını, onun "var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymamak anlamında" bir töz olmadığını gösterir.

Leibniz bundan sonra da doğallıkla yer kaplamanın fiziğin temel kavramı olmadığını, onun türetimsel veya ikincil bir kavram olduğunu göstermeye kalkışır. Descartes'ın düşündüğünün tersine, nihai olan, yer kaplama değil, güçtür. O, buradan hareketle gerçekten var olanın kuvvet olduğu, yeni fiziğin metafiziksel bir kavram olarak güç kavramına ihtiyaç duyduğu sonucuna varır. Gerçek ya da temel olanın güç olduğunu öne süren Leibniz, doğada farklı türden kuvvetlerin iş başında olduğunu söyleyerek, en temel düzeyde ilkel güçlerle ikincil güçler ve aktif güçlerle pasif güçler arasında bir ayrım yapar. Buna göre, dört temel güç vardır: **(I)** İlkel etkin güç, **(II)** ikincil etkin güç, **(III)** ilkel pasif güç ve **(IV)** ikincil pasif güç. Etkin gücü de Leibniz, canlı güç ve ölü güç olarak ikiye ayırır. Etkin güç, belli bir hızla hareket etmekte olan bir top örneğinde olduğu gibi, fiilen hareket halindeki cisimlere özgü bir gücü ifade ederken; ölü güç, yerçekiminde olduğu gibi, bir fiili harekete yol açan anlık itme ile irtibatlandırılan kuvvete karşılık gelir.

Oysa pasif güç, başka bir cismin aktif gücüne bir tepki olarak ortaya çıkar; onun biri, iki cismin aynı yeri aynı zamanda işgal etmelerini engelleyen güç olarak tanımlanan *girilmezlik*, diğeri de yeni harekete karşı duran güç diye tanımlanan *direnç* olmak üzere iki şekli vardır. İlkel güç ile ikincil güç arasındaki ayrım söz konusu olduğu zaman, Leibniz ilkel gücün etkinlik ve edilgenliğin metafiziksel temelini meydana getirdiğini, bir cismin bu güç sayesinde eylemde bulunmaya veya karşı koymaya

muktedir hale geldiğini söyler. İkincil gücün metafiziksel temelini oluşturan bu gücün ölçülemez olduğu yerde, ikincil güçler bir cismin etkinlik durumlarını ifade eder.

Leibniz bu güçlerin veya onların neden olduğu hareketin matematiksel yasalara tabi olduğunu ileri sürer. Maddenin ve yer kaplamanın gerçek olmadığını gösterirken, kendisine karşı çıktığı Descartes ile söz konusu yasaların özgül içeriği konusunda ayrılığa düşse de, onun matematiksel olarak ifade edilebilen korunum yasalarında temellenen bir fizik inşa etme programını biraz daha ileri götürür. Olumsal varlıklardan meydana gelen dünyanın varoluşunu açıklamak için Tanrı'ya ve Tanrı'nın bilgeliğine başvurmasının bir sonucu olarak, fizikte zaman zaman ereksel nedenlerin açıklayıcılığından yararlanır.

Metafiziği: Leibniz'e göre, yer kaplama bir çabayı, bir direnişi ve bir yayılma kudretini gerektirir. Madde, karşı koymadır, direniştir ve direniş demek faaliyet demektir. Yer kaplamanın arkasında, onu durmaksızın meydana getiren, yenileyen eylem vardır. Eğer belli bir cisim daha az yer kaplayan bir başkasından daha zor hareket ediyorsa, bunun nedeni daha büyük olan cismin daha büyük bir direniş gücüne sahip olmasıdır. Nitekim Leibniz'e göre, hareketsizlik gibi görünen şey gerçekte daha şiddetli bir hayatın, daha önemli bir çabanın sonucu olmak durumundadır. Dolayısıyla, cisimselliğin özü yer kaplama değil, genişleme gücü, aktif güçtür. Kartezyen fizik yalnız hareketsiz kütlelerle ölü cisimleri bildiğinden, Leibniz onun müstakil bir disiplin değil, mekanik ve geometriyle bir ve aynı disiplin haline geldiğini öne sürer. Oysa doğa sadece ve en iyi bir biçimde, matematik ve mekanik her tür kavramdan üstün olan metafizik bir kavramla açıklanabilir ve mekaniğin ilkelerinin, yani hareketin ilk yasalarının bile, salt matematiğin temin edebileceğinden daha yüksek bir kaynağı vardır. Gerçek metafizik, Descartesçıların sözünü ettikleri bu boş ve gereksiz bir hareketsizlik içinde bulunan kitleleri asla tanımaz. Çünkü her yerde güç bulunmaktadır.

Leibniz, bu yüzden tözü bağımsız eylem yoluyla tanımlar, metafiziğinde gerçekten var olanın güç olduğunu öne sürer. Gerçekten de varlığı görünüş ve gerçeklik diye ikiye ayıran Leibniz görünüş alanından meydana gelen fenomenal veya betimsel düzeyde, bir dış dünyanın varoluşunu tartışmadan kabul eder; insan zihinlerinin sonlu ve yetkinlikten yoksun perspektiflerini temsil eden bu bakış açısına göre, dünya cisimlerden meydana gelmektedir. Öte yandan, duyularımız bize bu cisimlerin bölünebilir olduklarını gösterir. Buna göre, cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır. Gözle görülür veya fenomenal her şeyin, duyusal bütün bileşiklerin kendilerinden meydana geldikleri söz konusu basit tözlere, fenomenal düzeyin gerisindeki esas gerçeklik düzeyini temsil eden bu bağımsız güç ya da eylem merkezlerine, Leibniz gerçekliğin bölünemezleri olma anlamında *monad* adını verir.

Leibniz, metafiziğinin temel kavramı olan *monadı*, yani güç merkezi, kuvvet birimi anlamında *monadı* açıklarken, atom terimini kullanır. Gerçekten de, *monad* Demokritos'un atomuyla birçok yönden benzerlik gösterir. Buna göre, *monad*lar da, tıpkı atomlar gibi ezeli ve ebedidirler; yaratılmadıkları gibi yok da edilemezler. Dış dünyada gördüğümüz maddi nesneler *monad*ların bir araya gelişleriyle varlığa gelip, onların dağılışlarıyla varlıktan çıksalar bile, *monad*lar basit oldukları için bütün bu oluş ve yok oluş süreçlerinden bağışık kalırlar. Yine *monad*, aynen atom gibi basittir; yani onun da parçaları yoktur. *Monad*lar atomlara, öyleyse, sadece varlığın nihai ve basit öğeleri olmak, hatta belki, yaradılış ve yok oluş dışında ezeli-ebedi olmak bakımından benzerlik gösterir. Fakat atomla *monad* arasında kurulan benzerlik ilişkisi bu noktadan itibaren geçerliliğini yitirmeye başlar. Çünkü Leibniz'de basit bir töz olarak *monad*ın parçaları yoktur, dolayısıyla onda yer kaplama ve şeklin varoluşundan söz edilemez. Yer kaplama ve şekilden yoksun oldukları için, *monad*lar bölünebilir de değildirler.

*Monad*ların bölünemezliği mutlaktır; yani bir güç merkezi olarak *monad* analiz edilebilmeye veya belli bir şekilde ayrıştırılabilmeye yetilidir; oysa atomun bölünemezliği mutlak olmayıp, kendisini kimyasal olarak analiz edebilme gücümüze görelidir. Yine atomculara göre, bütün atomlar birbirine benzer, hatta birbirleriyle tam olarak aynıdırlar; oysa Leibniz'e göre, hiçbir iki *monad* birbiriyle tam olarak benzer olamaz. Fakat atomla *monad* arasındaki en büyük farklılık, atomun maddi olduğu ve sadece maddi fonksiyonları yerine getirdiği yerde, *monad*ın maddi olmaması, yani immateryel olması ve diğer *monad*ları temsil ettiği sürece, manevi bir tarzda fonksiyon göstermesidir. Leibniz'in *monad*ı manevi bir tözdür. Zira o, *monad*ı ruhla analoji kurarak düşünmüştür. Yani, ruh için geçerli olan her şey, bir ölçüye kadar *monad*lar için de geçerlidir. Leibniz, gerçekten var olan yegâne tözler olan, cisimlerden ziyade ruhlara benzeyen *monad*lara, işte bundan dolayı psişik güçler adını verirken, doğanın bir bütün olarak canlı olduğu sonucunu çıkartır.

Psişik kuvvetler veya ilkel güçler olarak *monad*lar, fiziki veya matematiksel noktalara benzetilebilirlerse de, birincilerden yer kaplamamak, ikincilerden ise nesnel gerçeklikler olmak bakımından farklılık gösterirler. Başka bir deyişle, Leibniz bu psişik kuvvetlere formel atomlar, özsel formlar ya da metafiziksel noktalar adını verir. Onlar, fiziki noktalar, sıkıştırılmış veya yoğun cisimlerden başka hiçbir şey olmadıkları için, birer fiziki nokta olamazlar. Matematiksel noktalar ise ideal varlıklar veya bakış açıları oldukları fakat gerçek olmadıkları için, *monad*lar matematiksel noktalar da değildirler. Sadece metafiziksel noktalar gerçek oldukları için, *monadlar*, kendileri olmadan gerçek hiçbir şeyin olamayacağı metafizik noktalardır.

Yer kaplamayan, şekil ve büyüklükleri olmayan *monad*lar, birbirlerinden niceliksel olarak değil de, Leibniz'in ünlü "ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi"ne göre, niteliksel olarak farklılık gösterirler. Bu açıdan bakıldığında, bir *monad*daki her tür değişme veya gelişme ona etki eden dış nedenlerin bir sonucu olmak

yerine, söz konusu *monad*ın içsel doğasının kendi kendisini açımlamasının bir sonucu olarak anlaşılmak durumundadır. Kendiliğinden olan bir faaliyete, her tür dışsal etkiyi imkânsız kılan bir kendiliğindenliğe ve orijinaliteye sahip bir gerçeklik olarak, bir *monad* tüm diğer *monad*lardan farklıdır. Hiçbir şeyle karışmadığı için, ezeli-ebedi olarak kendisidir. *Monad*ların etkiyi mümkün kılacak pencereleri yoktur; zaten olsa, varlıkları başka bir şeye bağımlı hale geleceği için, onların artık töz olabilmelerinden söz edilemez.

Leibniz, birbirlerine açılan pencereleri olmayan tözlerin, bütün bireyselliklerine veya birbirlerinden olan tüm farklılıklarına rağmen, yine de aralarında belli bir benzerlik veya akrabalık bulunduğunu öne sürer. Buna göre, bütün *monad*lar algı ve eğilime veya iştihaya sahip olmak bakımından birbirlerine benzerler. O, her *monad*ın algıya sahip olmasının zorunlu olduğunu öne sürer. Söz konusu *monad* anlayışı, ona sadece spiritüalist bir varlık anlayışı değil, fakat ruh ya da *monad*ların algılarının gücüne ve açıklığına bağlı olarak aşağıdan yukarıya doğru sıralandıkları, Ortaçağdaki varlık görüşlerine çok benzeyen hiyerarşik bir varlık görüşü geliştirme imkânı verir. Buna göre, en yüksek ve en mükemmel *monad* gibi, varlık merdiveninin en alt basamaklarında bulunan *monad*lar da kuvvettir, enerjidir, ruhturlar.

Demek ki yalnızca ruhlar vardır ve bizim yer kaplama, cisim, madde dediğimiz şey, bulanık algıdan, fenomenden, yani immateryel olanın duyusal görünüşünden başka hiçbir şey değildir. Leibniz'de söz konusu *monad*lar hiyerarşik bir varlık görüşüne yol açar. Ruh veya zihin, açıktır ki, en başta algı ve arzulardan oluşur. Farklı ruh ya da *monad*ları bir tarafa bırakalım, tek bir monadın, sözgelimi insan zihninin kendisi farklı açıklık dereceleri sergileyen algılara sahip olur. Örneğin ben tüm dikkatimi bir nesneye yönelttiğim zaman, onun öğelerini açık ve seçik bir biçimde algılarım; aynı nesne ilgi alanımdan çıkar veya ben dikkat yoğunluğunu kaybedersem, daha küçük ve bulanık hale gelir. Leibniz, bireysel *monad*ların algılarının açıklık dereceleri

bakımından farklılık gösterdiğini söyler. En aşağı *monad*larda her şey karanlık ve bulanıktır; bu *monad*lar hayatlarını sanki bir uyku halindeymiş gibi geçirirler. O, böylesi bir uyku halini bitkide bulduğumuzu söyler. Hayvanlarda ise algı bellekle birlikte, yani bilinç olarak var olur; aynı bilinç insanlarda daha da aydınlık hale gelir; nitekim burada, kendi bilincine, kendi içsel durumunun refleksif bilgisine sahip bir varlık olarak, ona artık tamalgı denir.

*Monad*ın algı ya da temsil gücüne sahip olduğunu öne süren Leibniz'e göre, o bütün bir evreni algılar veya temsil eder. Bir *monad* evreni ne kadar iyi temsil ederse, onu o kadar iyi tasavvur edebilir. Nitekim insan ruhu evrenin açık seçik bir düşüncesi veya tasavvuruna sahipse, bu onun, hayvanın ve bitkinin ruhuna göre, evrenin daha doğru bir temsili ve daha sadık bir yansıması olmasındandır. Her *monad*, öyleyse, bu anlamda küçük ölçekli bir dünya, bir mikrokozmostur; "evrenin canlı bir aynası", yoğunlaşmış bir âlem, kendi içinde bir dünyadır. Demek ki, her *monad* evreni kendi bakış açısından, algısının kendi karakteristik açıklık derecesiyle temsil eder.

Dahası bir *monad*, bütün diğer *monad*larla ilişki içinde olup, onların tümünü birden yansıttığı ölçüde, her şeyi gören bir göz olduğunu görür. Fakat bu temsil, farklı *monad* türlerinde farklı şekillerde olur; gerçekten var olanlar olarak *monad*ları, hiçbir şekilde yaratılmamış *monad*larla yaratılmış *monad*lar olarak ikiye ayıran Leibniz'e göre, örneğin yaratılmamış *monad* olarak Tanrı her şeyi açıkça ve upuygun bir biçimde yansıtır. İnsan ruhuna tekabül eden ve bu yüzden kraliçe *monad* olarak tanımlanan yaratılmış ruh ise bilinçli bir biçimde temsil etmesine rağmen, onun temsili mutlak açıklıktan yoksundur. Varlık cetvelinde, insandan en aşağı düzeye, madenlere doğru inildikçe, açık temsil bölgesi daralırken, karanlık temsil bölgesi genişler. *Monad*daki açık temsilin kapsamı, Leibniz açısından onun tinselliğinin ölçüsünü oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, Leibniz'in sisteminde, yaratılmamış *monad* dışında, her *monad*ın kısmen maddi, kısmen de tinsel olduğu söylenebilir.

Daha doğru bir deyişle, en aşağıda evreni olabilecek en ilkel bir biçimde tekrar eden en aşağı *monad* veya *materia prima* ile evreni en mükemmel bir biçimde yansıtan en yüksek *monad*, *monad*lar *monad*ı olarak Tanrı arasında kalan varlıklar, bir *monad*lar hiyerarşisi oluşturur. Bu hiyerarşi içinde, *monad*daki maddi öğe *materia prima*nın edilginliğine, manevi ya da immateryel öğe de *forma substantialis*in etkinliğine, etkin gücüne karşılık gelir. Leibniz'in tasarladığı şekliyle evren, tinsellik yönünden madenlerin en küçük parçacıklarından yaratılmış bir varlık olarak insan zihnine doğru yükselen sonsuz sayıda bölünemez *monad*ın bir hiyerarşisinden meydana gelir. Bu sistemde, cansız varlıkların, minerallerin en aşağı düzeydeki *monad*ları bir yandan tinselliğin en aşağı düzeydeki emarelerine, diğer yandan da kendilerinden ayrılmaz olan maddiliğin en yoğun formuna sahip olur. Leibniz'in monadolojisi, şu halde materyalizm ile idealizmi, bu şekilde yaratılmış her şeyin kısmen maddi, kısmen de manevi olduğunu söyleyerek bağdaştırmaya çalışır.

Evrendeki düzen, *monad*lar arasındaki düzenli ilişkilerin, nedensel etkileşimlerin bir sonucu olmadığına göre, Tanrı'dan kaynaklanmak, *monad*ların *monad*ının eseri olmak durumundadır. Leibniz'in evrende görünüşte hüküm süren nedenselliğe bir açıklama getiren, bu ünlü önceden kurulmuş ahenk teorisine göre, Tanrı evreni yaratırken, mümkün bütün *monad*lar arasından bir seçme yapmış ve bu seçim sırasında, bütünsel ahenge en yüksek derecede katkı yapacak *monad*ları varlığa getirmiştir. Bu bakımdan her *monad*, yalıtılmış ve kendi içine kapalı doğasına rağmen, bütünün ahengine katkı yapacak şekilde eyler.

Onun sisteminde hiçbir iki *monad* birbirinin tam olarak aynı değildir. Kendine özgü karakteristikleri olan her *monad*, kendi potansiyalitesini gerçekleştirme anlamında ayrı bir dünya meydana getirir. Ve penceresiz olan bu dünyaların diğer dünyalarla doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Daha önce, fenomenal düzeyde maddenin var olduğunu yadsımayan, fakat metafiziksel düzeyde gerçekten var olanın ruh ya da güç olduğunu öne süren

Leibniz, bizim fail ya da mekanik nedensellik adını verdiğimiz nedensel etkileşimin fenomenal düzeyde var olduğunu elbette yadsımaz. Onun toprağın yağmurun etkisiyle ıslandığını, kapının rüzgârın tesiriyle kapandığını kabul etmemesi hiç kuşku yok ki söz konusu olamaz. Bununla birlikte, rüzgârın kapının çarpmasına yol açtığını bildiren önermenin doğru olduğu femonenal ya da fiziki düzey ile *monad*lardan söz ettiğimiz metafiziksel düzey arasında, Leibniz'e göre, bir ayrım yapmamız gerekir. Bir *monad*, Leibniz'in öznedeki-yüklem ilkesine göre, kendisinde bütün yüklemlerini ihtiva eder ve *monad*ın, filozofun klasik felsefeden aldığı, entelekyası, onun gelişme ve değişme yasasını meydana getirir. Penceresi olmayan ve dolayısıyla, başka *monad*ların nedensel eylemlerine maruz kalmayan *monad*lar kendi potansiyellerine ve gelişme yasalarına göre değişir ve gelişirler.

Evren, bu nedenle *monad*ların gelişigüzel ve kaotik bir toplamı değil, fakat her *monad*ın kendine özgü fonksiyonunu ortaya koyduğu düzenli bir sistem meydana getirir. Gerçekten de Leibniz, sonuç olarak evreni, çok usta bir saatçi tarafından imal edilip kuruldukları için hepsi de doğru zamanı gösteren çok büyük sayıda saatten oluşmuş bir bütüne, bestekâr ya da kompozitörün yetkin eserini kusursuz bir biçimde icra eden senfoni orkestrasına benzetir. Ve böylelikle, yani önceden kurulmuş ahenk teorisiyle, Leibniz yeni bir uzlaşıma daha imza atar; ereksel nedensellikle mekanik nedenselliği uzlaştırır ya da daha ziyade mekanizmi teoloji ve ereksel nedenselliğe tabi hale getirmenin bir yolunu bulur. Ona göre, maddi şeyler sabit ve tahkik edilebilir yasalara göre eylemde bulunurlar ve gündelik dilde, biz bunlardan başka şeyler üzerinde mekanik yasalara göre eylemde bulunan şeyler diye söz ederiz. Oysa bütün bu eylemler gerçekte, Tanrı tarafından önceden kurulmuş ahenkli sistemin bir parçasını oluştururlar.

YEDİNCİ BÖLÜM

Aydınlanma Felsefesi

Aydınlanma ya da 18. yüzyıl felsefesi, felsefi modernizmin hiç kuşku yok ki doruk noktasını temsil eder. Gerçekten de Aydınlanma insan aklına beslenen mutlak ya da sarsılmaz bir güvenle başlar. Bu ise başka birçok şey yanında, yeni ya da modern bilimin gücünü olumlama, insanın parlak geleceğini bilim yoluyla inşa etmeye koşulsuzca inanma anlamına gelir. Başka bir deyişle, o sekülarizmin büyük zaferini ifade eder. Bu tavrı, Aydınlanmanın kurucu düşünürü olarak kabul edilen İngiliz filozofu Locke'tan başlayarak, istisnasız bütün filozoflarda görebiliriz. Aydınlanmanın bütün filozofları, aklı ve bilimi temele alırken, modern bilimi felsefi olarak temellendirme cihetine giderler.

Bu durumun, Aydınlanma felsefesi açısından iki büyük sonucu olmuştur. Bunlardan birincisi ve en önemlisi ifadesini, felsefenin tüm dikkatini modern bilimin doğal dünyayı açıklamada kaydettiği başarıdan ilham alacak şekilde, önce insan sonra da toplum bilimlerinin özerk bilimler olarak inşasına ve temellendirilmesine yöneltmekte bulur. Nitekim dönemin neredeyse bütün filozofları, en başta Hume olmak üzere, Newton'un doğa bilimleri alanında başardıklarını, insan bilimleri alanında gerçekleştirme iddiasıyla ortaya çıkar. İkincisi ise karşılığını akla dair özeleştiride ve dolayısıyla aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğine ilişkin bir analizde bulur. Buna göre 17. yüzyılın Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozofları, insan aklını, neredeyse Tanrı'nın zihniyle özdeşleştirerek, onun her şeyi bi-

lebileceğini, Tanrı'nın varlığını ispatlayabileceğini ileri sürerek, metafiziği en uç noktaya kadar taşımışlardı. Lakin Descartes'la birlikte, varlığı, iman yoluyla değil de akıl yoluyla tespit ve tasdik edilen Tanrı, 18. yüzyılda felsefi desteğini çok büyük ölçüde yitirdi. Öncelikle Aydınlanma çağının büyük filozofları olarak Hume ve Kant'ın dikkat çektiği üzere, Tanrı'nın varlığı akıl yoluyla kesinlikle ispatlanamazdı.

Bu sonuca, Aydınlanma çağında iki yoldan gidilerek ulaşıldı. Birincisi, ampirik bilimin başarılarından etkilenen İngiliz deneyimcilerinin izlediği, sonradan Diderot, La Mettrie ve d'Holbach benzeri Fransız Aydınlanmacıları tarafından da benimsenen deneyim yoluydu. Locke'un üst düzey savunuculuğunu yaptığı deneyimcilik, insan aklının somut deneyime dayanan ve tecrübe ile test edilen bilgi kapasitesini zorunlu olarak sınırladı. Onu izleyen filozoflar söz konusu deneyim temelinden daha kesin sonuçlar çıkardıkça, felsefenin Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü benzeri somut deneyimi aşan konularda haklı kılınabilir iddialar ortaya koyamayacağı aşikâr bir şey haline geldi.

İkinci yol ise esas itibariyle Hume ve Kant tarafından benimsenen bilgiye ve akla ilişkin eleştirel analiz yoluydu. Bu iki düşünür söz konusu analiz üzerinden, duyumlanabilir olandan duyu-ötesi olana doğru ilerleyen nedensel akıl yürütmeyi kullanmanın savunulamaz olduğuna dikkat çekerek Tanrı'nın varlığıyla ilgili argümanları çürütme cihetine gitti. Hem deneyimciliğin hem de eleştirel felsefenin kaçınılmaz ve birleşik sonucu, modern düşünceden veya Aydınlanma felsefesinden bütün teolojik tabaka ve dayanakları söküp atmak şeklinde tecelli etti. Nitekim İngiliz deneyimcileriyle Kant'ın bir fenomenalizme yöneldikleri yerde, Fransız Aydınlanmasının daha katı ve keskin düşünürleri bilimsel keşif ve başarıların en haklılandırılabilir sonucu olarak ateist materyalizme meylettiler. Sözgelimi meşhur *Ansiklopedi*'nin editörü Diderot, bizzat kendi yaşamıyla dini bir hayattan önce deizme, sonra da sırasıyla şüphecilik ve ateizme kayan rasyonel bir insanın resmini çizmekteydi. Tözsel bir ru-

hun bir yanılsama olduğunu söylerken, insanı bir makine olarak resmeden La Mettrie ise hazcı bir etik anlayışıyla sonuçlanan bir ateizmin savunuculuğunu yaptı.

Sekülarizmin zaferini ilan etmesine katkıda bulunan şey, sadece bilimin elde ettiği başarılar ve bu temel üzerinde hayata geçirilen akla ilişkin bir özeleştiriyle belirlenmiş bir rasyonalizm değildi. Politik koşullar da dinden kopuşa yol açan modern değişimde önemli bir rol oynadı. Bütün bir Ortaçağ boyunca Hıristiyan dünya tasavvuru ile feodal Avrupa'nın yerleşik sosyopolitik yapıları arasında, esas itibariyle Tanrı, papa ve kraldan meydana gelen geleneksel otoriteler etrafında yoğunlaşan hayati önemi haiz bir ilişki kurulmuştu. Fakat 18. yüzyıla gelindiğinde, bu ilişki karşılıklı olarak her iki tarafa da zarar verdiği için bozulmaya başladı. Çünkü Hıristiyanlığın rasyonel düşünen insanın gözündeki akıl dışılıklarıyla kralların veya politikanın zorbalık ve adaletsizlikleri, modern zihniyet açısından kendisine başkaldırılması gereken bir yapı oluşturacak şekilde bir araya gelmişti. İşte bu yüzden Voltaire ve Condorcet gibi Fransız Aydınlanmacıları eski rejimin muhafazakâr kurumlarıyla ittifak yapan Kiliseye ve ruhban sınıfına savaş açtılar. Bilim, akıl ve ampirik hakikatlerle teçhiz olunan Aydınlanma işte bu çerçeve içinde kendisini, alabildiğine yozlaşmış azınlığın geri ve zorba politik yapısına ayrılmazcasına bağlanmış Kilise dogmasının karanlığına ve hurafelerine karşı soylu bir mücadele veren bir güç olarak tanımlama imkânı buldu.

İNGİLİZ VE İSKOÇ AYDINLANMASI

Aydınlanma düşüncesi, kapitalizmin ilk ve en güçlü bir biçimde boy gösterdiği İngiltere'de başladı. Her yönüyle özgürleştirici ya da liberal bir hareket olarak, özneden ve bilgiden yola çıktı. Rönesans'ın doğal dünyayı konu edinen bilim hareketi, bütünüyle realist bir zemin üzerinde yükselmişti. Sonra gelen Hob-

bes ve Spinoza gibi filozoflar, ayrıntılarda büyük farklılıklar gösteren kuşatıcı metafizikler ortaya koymuşlardı. Her ikisinin de metafiziği, temelde gerçek dünyanın kuruluşunu gözler önüne serme amacı güdüyordu. Çünkü onlar, başkaca şeyler yanında esas fizik dünyanın gerçek kuruluşuyla meşgul olmuşlardı. Yine Rönesans'ın matematiğe olan güçlü yönelimi veya Rönesans biliminin matematiksel boyutu, rasyonel ilkelere, zorunlu önermelere ve doğuştan düşüncelere yönelik, 17. yüzyılda Descartes ve Leibniz'in felsefelerinde çok belirgin hale gelen derin bir ilginin doğuşuna yol açmıştı. Oysa İngiliz/İskoç Aydınlanması, insan zihnini açıklamak amacıyla doğanın kuruluşundan veya fiziki gerçekliklerden onu büyük bir başarıyla bilme durumuna gelen zihnin yapısına doğru bir dönüş yapıp söz konusu zihnin donanımıyla ilgili deneyimsel bir açıklama ortaya koymaya yönelirken, bilginin, matematiksel unsurlarından ziyade duyumsal bileşenleri üzerinde yoğunlaştı. Ve Ada ampirizmi (John Locke, George Berkeley ve David Hume) ya da İngiliz Aydınlanmasıyla (John Locke, George Berkeley) İskoç Aydınlanması (David Hume), sonuçta Aydınlanma'nın Kant'a kadar devam edecek olan ana perspektifine veya bakış açısına tamamen hâkim oldu. Söz konusu ampirik okul, doğal olarak "ideler yolu"ndan gitmeyi tercih etti veya şeylerin bizatihi kendilerinden ziyade, ideler ve zorunlu doğuştan ilkeler yerine deneyim üzerinden felsefe yaptı. Bu yüzden Rönesans sonrası Avrupa felsefesinin akılcı ve metafiziksel olduğu yerde, Aydınlanma felsefesi deneyimci ve epistemolojik bir karakter taşıdı.

Locke

John Locke'un (1632-1704) düşüncesi de, Rönesansın sonlarıyla 17. yüzyılda ortaya çıkan, merkezinde büyük bir makine veya mekânın her yerini kaplayan, ölçümlenebilir bir şey olarak madde anlayışının bulunduğu yeni, modern ve mekanik bir dünya görüşü geliştirme hareketinin bir parçası olmak durumundadır. Hatta Locke, bu hareketin herkesten çok ve en yeni üyesidir. Söz

konusu modern dünya görüşünde, Tanrı'nın tahtına oturtulan insan, kendisi dışında herhangi bir ilkeyle değil de, bizzat kendinde taşıdığı bir nitelikle kavranılmaktaydı. Dolayısıyla, bu insan artık kendi kendisinin rehberi olan, çevresini anlayabilme ve böylelikle de kontrol altına alabilme gücüne sahip olan bir insandı. Nasıl ki mekanik bir doğa ya da evren tasarımı yeni bir bilgi modeline işaret edip modern bilimi temellendirme imkânı verdiyse, yeni insan anlayışından yola çıkılarak oluşturulan yeni bir hareket noktası olarak birey ve bireyin haklarıyla sözleşme kavramları yeni ve modern bir siyaset felsefesinin inşasını mümkün kılmıştı. Modern dünya görüşünün temel unsurlarını meydana getiren bütün bu anlayışların izini Bacon ve Hobbes'tan itibaren adım adım izlemek mümkündür.

Locke işte bu çizgi üzerinde yer alır. Ama Locke, bu çizgi üzerinde, kendisinden önceki bütün modern düşünürlerden daha sıkı ve bilinçli bir duruşla konumlanır. Zira eski dünya görüşüne karşı çıkarken, o sadece skolastisizmin teleolojik dünya görüşüne değil, 17. yüzyılın bilumum rasyonalist metafiziklerine de karşı çıkar. Bu yüzden, Locke'un karşı çıktığı geçmiş, 17. yüzyıl filozoflarının da yer aldığı bir geçmiştir. O, kendisine Aydınlanma'nın kurucu düşünürü unvanı verilmesini haklı kılacak şekilde, politika felsefesinde sadece teokrasiyle mücadele etmez, aynı zamanda 17. yüzyılın mutlak monarşileriyle de mücadele eder. Bu monarşilere karşı çıkış ise ortaya koyduğu bilgi teorisi ve antropolojide temellenir. Gerçekten de Locke, kendisinden önceki modern düşünürlerden işte bu noktada, söz konusu evren makinesinin bilimi noktasında ayrılır. Ona göre, insan zihninin bu devasa makinenin nedenlerini bilebilmesi mümkün değildir. İnsan kendi sınırlı melekesinin ulaşabildiklerini, yani sadece fenomenleri bilebilir. Locke işte bu noktada insanın söz konusu sınırlı yetisini akıl olarak açıklar.

Bu, aslında yeni bir iddia değildir. Fakat Locke'u bu iddiayı öne süren bütün düşünürlerden farklılaştıran, kendisinin genel rasyonalizmini 17. yüzyılın rasyonalizminden ayıran en önemli

husus, onun aklın içini boşaltmasıdır. Buna göre, insan bilgisinin mahiyetini, kaynağını ve sınırlarını araştıran bilgi teorisinde, Locke teorik çabalarının gerisinde esas itibariyle pratik bir amaç olduğunu açıklıkla ortaya koyar. İnsan eylemlerini yöneten, insan davranışına yol gösteren ilkeleri arayan, ahlaklılığın nereye dayandırılacağını araştıran Locke, bunu bilgiyi sorgulayarak yapar. İnsan bilgisinin sınırlarını tesis ederek, onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve böylelikle de nasıl ve hangi ilkelere uygun olarak eyleyebileceğini göstermek isteyen Locke, ahlaklılığı bilgiye dayandırmak, etiko-politik alanı akılda temellendirmek ihtiyacı duyar. Bununla birlikte gerçekleştirdiği eleştiriyle görülür ki, bu akıl, bundan böyle doğuştan teorik ve pratik birtakım ilkeler getiren bir akıl değildir. Bu akıl, evrenin akılsallığına katılan, değerleri keşfeden, değer yaratan, amaçları tartışan, en azından birtakım pratik ilkelerle teçhiz olunmuş bir akıl olamaz. O, sadece Tanrı'nın insana verdiği bir bilme yetisidir. Aklın içini tamamen boşaltan, onu artık sadece bir bilgi edinme yetisine indirgeyen Locke, aklı bir bilgi yolu olarak da görmez. Akıl, işleyeceği malzemenin temini bakımından deneyime bağlıdır. Bu çerçeve içinde zihnin boş bir levha olduğunu ve her şeyin deneyim yoluyla bilinebileceğini öne süren Locke, bütünüyle Aydınlanmacı bir tavırla, insanlara her alanda ya da her şeye yeniden başlayacaklarını bildirir.

***Program ve Yöntem*:** Locke'un mütevazı programı, rasyonalist felsefenin programından radikal bir kopuşa işaret eder. Rasyonalistlerin gerek program gerekse yöntem anlayışlarına bir bütün olarak matematiğin sağladığı model hâkim olmuştu. Rasyonalistler bundan dolayı, mantıksal ve matematiksel kesinliği gerçek bilginin ölçütü yaptılar. Oysa Locke, yeni yeni gelişmekte olan doğa bilimlerinden etkilenmişti. Dolayısıyla da istenen şeyin dünyaya ilişkin bilgiyse eğer, felsefede kendilerine öykünülmesi gereken kişilerin matematikçilerden ziyade ampirik verilere itibar eden fizikçiler olduğu sonucuna vardı. Bu yüzden, o kendi felsefesi-

ne model olarak, fizikçinin ampirik analizini, tümevarımsal akıl yürütme tarzını aldı; gerçek bilginin ölçütü olarak da teori ya da fikirlerin gözlemlenebilir verilerle uyuşması ölçütünü benimsedi. O, rasyonalist metafiziкçinin benimsediği spekülatif ve matematiksel birtakım yöntemler yerine, daha az iddialı metotlar, sözgelimi içebakışa, kişisel gözlem ve analize dayanan yöntemler kullanarak, öncelikle insan zihninin yapısını ortaya koymaya, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğini göstermeye çalıştı.

Bilgi Teorisi: Locke, öncelikle bilginin rasyonalistlerin söylediği gibi, doğuştan olmadığını gösterir. Doğuştan olduğu savunulan ide ya da ilkeleri "spekülatif ilkeler" ve "pratik ilkeler" olarak ikiye ayıran Locke, bunlardan tek bir tanesinin bile doğuştan olmadığını savunur. Doğuştan olmayan bilginin kaynağı sorusuna verilecek cevap, Locke için bellidir: Deneyim. Bilgiye temel teşkil eden bütün idelerin deneyim yoluyla geldiğini bildiğimize göre, sorulması gereken sorular şunlardır: "İde nedir?", "Deneyim nedir?" Locke ideyi oldukça genel bir anlam içinde, zihnin düşünme faaliyeti sırasında konusu veya nesnesi olan şey diye tanımlar. Buna göre, temsili bir algı ve bilgi teorisi benimseyen Locke'da ide, zihnin düşünme faaliyeti sırasında kullandığı malzeme, varlıkların işaretleri veya temsilleridir. Bu anlayış açısından, zihin düşündüğü veya algıladığı zaman, dolayımsız olarak algılanan veya düşünülen şey, varlık veya fiziki nesne değil, onun zihindeki temsili olarak idedir. İdeler bütün bilgilerimizin nihai temelini ya da kaynağını oluştururlar; dolayısıyla, bütün bilgilerimiz, aynı köken ya da kaynağa sahip olmak bakımından bir ve aynı düzeyde bulunur. O, dahası atomcu bir ide teorisi benimser, zira insan tarafından yaratılamayan bu ideler, çeşitli şekillerde bir araya gelmek suretiyle, zihnin bütün entelektüel malzemesini oluştururlar. Zihinsel suret, kavram, bellek imgesi, hayal, fikir anlamına gelen ideye örnek olarak Locke beyazlık, sertlik, tatlılık, hareket, insan, fil, ordu ve sarhoşluk idelerini verir.

Locke'a göre, bize bilgimizin malzemesini oluşturan ideleri temin eden kaynak deneyimdir. Yani biz ideleri, ya dış dünyadaki fiziki varlıkları deneyimlememizin ya da bu varlıklardan duyu-organlarımız aracılığıyla bize ulaşan etkiler üzerinde zihnimizin gerçekleştirdiği çeşitli faaliyetleri idrak etmemizin sonucunda elde ederiz. Dolayısıyla, deneyim onda, duyum veya dış duyum ve düşünüm veya iç duyum olarak iki farklı türe ayrılır. Bunlardan kendisi için temel deneyim türü olan duyumla Locke, beş duyudan biri veya daha fazlasının kullanılması yoluyla gerçekleşen algıyı anlatmak ister. Buna göre, fiziki varlık ya da nesneler, bizim dış dünyayla ilgili olarak sahip olduğumuz bütün idelere duyular aracılığıyla neden olurlar. O, işte bu bağlamda "zihinde daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey yoktur" der. Buna göre, duyusal niteliklere sahip fiziki varlıklarla karşılaşan duyu-organlarımız, onlardan çeşitli şekillerde aldıkları etkileri zihne aktarır. Biz de böylelikle, varlıkların çok çeşitli duyusal niteliklerinin idelerine sahip oluruz. Zihin bir kez bu idelerle donatılınca da, bu ideleri bilinçli olarak ele almaya, onlar üzerinde çalışmaya başlar. Zihnin bu içebakışsal etkinliğine Locke, ikinci deneyim türü olarak, düşünüm ya da iç duyum adını verir. Düşünüm açıktır ki, duyum gerçekleşmeden asla söz konuşu olamaz; ikinci olarak, zihnin duyum yoluyla gelen ideler üzerindeki faaliyetinin sonucu olan düşünüm zihne, dış duyum sayesinde gelmesi hiçbir şekilde söz konusu olamayacak yeni bir ide türü temin eder.

Locke, daha sonra ideleri de basit ve bileşik ideler diye ikiye ayırır. Bunlardan basit ideler, bütün diğer ideler gibi, ya duyum ya da düşünüm yoluyla kazanılan idelerdir. Kendi içlerinde bileşik olmayan bu ideler, Locke'a göre, başka idelere ayrıştırılamazlar. Bu ideler insanın hayal gücünün belli bir hareketi ya da atılımıyla icat edilemedikleri gibi, iradenin de onların varoluşları veya doğaları üzerinde hiçbir etkisi olmaz. Bilginin bütün malzemesini, işte bu basit ideler meydana getirir. Yalnızca bu basit idelere ulaşmış olan kişi, Locke'a göre, bileşik idelere sahip ola-

bilir, zira basit ideleri öngerektiren bileşik ideler insan zihninin bu basit ideleri çeşitli şekillerde işleme faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Buna göre, basit ideleri kazanırken bütünüyle pasif olan zihin, bileşik ideleri bizzat kendisi basit idelerden elde ettiği için, daha sonra bütünüyle aktif hale gelir. Zihin bu aktivitesini bileşik ideleri meydana getirirken hayata geçirdiği üç ayrı faaliyetle somutlaştırır. Bu faaliyetlerden birincisi olan birleştirmeyle, zihin aynı türden ideleri bir araya getirip, onlardan bileşik bir ide meydana getirir. Buna karşın, karşılaştırma faaliyetinde, zihin iki ideyi yan yana getirip, onları zaman, mekân, derece benzeri özellikler bakımından kıyaslar. Zihin üçüncü olarak da soyutlama faaliyetiyle, bir ideyi birlikte bulunduğu, gerçek varoluşunda ondan ayrılmaz olan diğer idelerden ayırır ve başka varlıklardaki benzer ideleri de kullanarak genel bir ideye ulaşır.

Locke, bundan sonra bilginin ne olduğunu ve hangi türlere ayrıldığını ele almaya geçer. Bunun için bir şekilde gerçek varoluş alanına geçmesi gereken Locke, bunu yapmayıp, yeni açılan "ideler yolu"nun veya temsil epistemolojisinin bir gereği olarak, bilgiyi ideler arasındaki belli bir ilişkiye dair algı diye tanımlar. İdeler arasındaki söz konusu bağlantı ve uyuşma ise, Locke'a göre, dört başlık altında toplanabilir. Bunlardan birincisi olan özdeşlikten söz ettiği zaman, Locke bir idenin ne olduğunun ve onun başka idelerden olan farklılığının bilincinde olmayı anlar. Buna karşın ikincisi olan ilişkiden söz ederken o, idelerimizden bazılarının diğer idelerle bazı bakımlardan ilişkili olduğu olgusuna dikkat çeker. Birlikte varoluş ya da zorunlu bağıntıdan söz ettiği zaman da, Locke bileşik bir idenin, örneğin bir sandalye idesinin, bir sandalyeyi düşündüğümüz zaman birlikte düşündüğümüz çok sayıda basit idenin birleşiminden oluştuğu olgusuna dikkat çeker. O, dördüncü kategoriye, yani gerçek varoluşa geldiği zaman, idelerin birbirleriyle olan bağıntılarından ziyade, dış dünyadaki bir şeyle olan bağıntılarının bilgisinden söz eder. Onda ilk kez bu dördüncü bilgi türüyle varoluşla ilgili olan bir

bilgiye ulaşılır. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan bilgi, bir ideyle uyuşan gerçek bir varlığın bilgisidir.

Locke bilgiyi de kesinlik ölçüsünü temele alarak, üçe ayırır. Onun bu tasnifinde öncelikle, taşıdığı kesinlik dikkate alındığında, bilginin en üst düzeyini meydana getiren sezgisel bilgi gelir. Sezgisel bilgide, zihin bir kanıtlama arayışı veya açıklama çabası içine girmeden, tıpkı gözün ışığı görmesi gibi, hakikati salt ona yönelmiş olmayla kavrar. Locke'a göre, zihin ideler arasındaki uyuşma veya ayrılıkları dolayımsız olarak kavrayamadığı, yani sezgisel bilgiye erişemediği zaman, bu ilişkileri kavramak için birtakım aracı idelere başvurur. İşte zihnin ideler arasındaki ilişkileri kavramak için aracı ideleri de kullanarak gerçekleştirdiği akıl yürütme faaliyeti sonucunda ulaştığı ikinci bilgi türüne, Locke kanıtlayıcı bilgi adını verir. O, kesinliği en az olan, neredeyse hiçbir kesinlik taşımayan duyusal bilgiyi, üçüncü bilgi türü olarak öne sürer. Tamamen gerçek varoluş alanıyla ilgili olan, zihne duyumla edindiği idelerden hareketle duyumun nesnesi olan varlıkların var olduğu sonucunu çıkarma, temsilden fiziki nesne veya varlığın bizatihi kendisine geçme imkânı veren söz konusu bilgi türüyle, Locke kendi bilgi tanımının sınırları dışına çıkar. Nedensel algı anlayışı ve genel realist tavrı dolayısıyla bu geçişte problematik bir şeyler görmeyen filozof, duyusal bilginin kesinlikten yoksun bulunduğunu ve bilginin sanıldığından daha sınırlı olduğunu ifade ederken, yine de sıkıntıyı bir şekilde kabul etmiş olur.

Gerçekten de bir sağduyu felsefesi adına tek başına ampirizmin çıkmaz sokağına giren Locke, kaçınılmaz olarak bilginin her şeyden önce deneyimle sınırlanmış olduğunu söylemek durumunda kalmıştır. İdemizin olmadığı, idelere sahip bulunmadığımız yerde, bilgimiz de olamaz. Bu ise en çok, eski filozofların ve 17. yüzyıl rasyonalistlerinin hayata geçirdikleri araştırma türünün, metafiziğin veya metafiziksel araştırma tarzının imkânsız olduğu anlamına gelir. Geleneksel metafizik, insanları kendilerini daha çok ilgilendirmesi gereken etik ve politika gibi alan-

lardan ya da konulardan uzaklaştırdığı için sadece yararsız ve zararlı olmakla kalmaz, imkânsızdır da.

Varlık Anlayışı: Locke varlık felsefesinde baştan sona realist bir tavır sergiler. Buna göre, zihinden bağımsız bir dış gerçeklik vardır. Onun realizmini, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, bir düalizm tamamlar. Buna göre, dünyada iki töz vardır. Bunlardan birincisi maddi töz, madde veya cisim, ikincisi de tinsel töz ya da zihindir.

Bununla birlikte, bizim dolayımsız olarak yalnızca kendi idelerimizi, zihin içeriklerimizi bilebildiğimizi, dolayımlı olarak da madde veya fiziki nesnelerin bu idelere yol açan veya neden olan niteliklerine gidebildiğimizi söyleyen Locke'ta töz kavramı muğlak bir kavrama karşılık gelir. Çünkü onun temsil epistemolojisine göre bizim, algısal olarak doğrudan doğruya, maddi tözle veya fiziki nesnelerle ya da zihinle temas edebilmemiz, tanışabilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla, töz Locke'ta, **(i)** zihindeki idelere neden, **(ii)** dış dünyada beş duyu yoluyla algılanan niteliklerin dayanağı olan, **(iii)** ne olduğunu bir anlamda bilmediğimiz bir şey olarak tanımlanır. Tözün doğrudan kendisine gidemediğimize, töz hakkında rasyonalistlere özgü bir tarzda spekülasyon yapma imkânı bulunmadığına göre, yapılması gereken fiziki töz ya da nesneye nitelikleri, zihne de edimleri yoluyla yaklaşmaktır. Locke da nitekim öyle yapar ve bu bağlamda, meşhur "birincil ve ikincil nitelikler" ayrımını geliştirir.

Locke'a göre, bir nitelik bir şeyin bir özelliği ya da bir karakteristiğidir. O, nedensel algı teorisine koşut bir biçimde ve nitelikleri idelerden ayırmada kullanacağı bir ölçüt olarak, bu tanımı bir şekilde tamamlayan başka bir nitelik tanımı daha verir. Fiziki bir nesnenin bir niteliği, o nesnenin bizde ideler meydana getirme gücüdür. Ona göre, belirli nitelikler sadece bizde ide meydana getirme güçleri olmayıp, kendilerinin idelerine fiilen benzerler; oysa nesnenin diğer nitelikleri, onda sadece insan zihninde ide meydana getirme güçleri olarak var olur. İşte bu ikincisinde,

ideler nesnedeki herhangi bir şeye benzemezler. Bunlardan birinci türden niteliklere Locke "birincil", buna mukabil ikinci türden niteliklere "ikincil nitelikler" adını verir. Maddi töz, işte bu birincil niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olan, ne olduğunu bilmediğimiz şeydir.

Locke zihin-beden düalizmi içinde ikinci tözü olan manevi töz veya zihne de aynı stratejiyi takip ederek yaklaşır. O, burada da tözün veya zihnin bizzat kendisini hiçbir zaman algılayamadığımızı, dolayımsız olarak yalnızca zihnin düşünme, korkma, akıl yürütme, irade etme gibi edimlerini bilebildiğimizi söyler. Manevi tözün varoluşunu söz konusu edimlerin kendinden kaim, kendi başına var olabilen şeyler olamayacakları gerçeğinden hareketle, onların dayanakları olan şey diye varsaydığımızı öne sürer. Locke bizlerin, her ne kadar kendimizde açık ve seçik bir manevi töz idesi bulunmasa da, düşünme ve irade etme idelerini düşüncede bir araya getirmek suretiyle bir bileşik maddi olmayan tin ya da benlik idesi oluşturabildiğimizi söyler. Ve o yine, ne maddi tözün ne de tinsel tözün varoluşundan emin olsak da, tinsel tözün var olmasının maddi tözün varoluşundan daha muhtemel olduğunu iddia eder. Locke, nihayet manevi tözün özünün sadece düşünme olmayıp, onun beden üzerinde etki veya eylemde bulunabildiğini öne sürerek bir adım daha ileri gider ve zihinle beden arasında psiko-fiziksel bir nedensel etkileşim bulunduğunu savunur.

Politika Felsefesi: Locke, nasıl ki bilgi teorisinde önce doğuştancılığı reddettiyse, politika felsefesinde de çoğu zaman teokratik yönetimleri veya mutlak monarşiyi temellendirmek için kullanılmış olan ilahi yönetme hakkı teorisini reddederek işe başlar. Politik iktidarın, ilahi yönetme hakkı yoluyla değil de, sadece ve sadece bireyden hareketle ve ancak halkın rızası yoluyla temellendirilebileceğini düşünen Locke, doğallıkla toplum sözleşmesinden ve dolayısıyla, politik otoritenin tesisinden önceki doğa durumundan yola çıkar. O, doğa halini, deneyimciliğiyle

tamamen tutarlı bir biçimde, tarihsel bir olgu olarak alır. Locke, doğa durumunu bir yandan da farklı yönetim biçimlerine veya politik devletlere değer biçerken başvuracağımız bir ölçüt olarak değerlendirir. Bu yüzden doğa durumunu, her şeyden önce bütün insanların eşit ve özgür olduğu bir düzen olarak tanımlar.

Lakin söz konusu eşitlik ve özgürlük durumu, hiçbir ilke veya yasanın geçerli olmadığı, insanın her istediğini yapmak bakımından sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğu bir keyfilik ya da başıboşluk hali değildir. Başka bir deyişle, özgürlük bir başkasının iradesinden bağımsız olmaktır, yoksa yasasızlık demek değildir. Locke nitekim doğal özgürlüğü insanların doğrudan doğruya kendi yasaları olan bir yasa altındaki özgürlük durumu olarak tanımlar. Bu yasa da doğa yasasıdır. Doğa yasası, insanlara olması gerekeni gösteren, yani normatif kurallar ihtiva eden evrensel bir yasadır. O, tüm zamanlar ve yerler için geçerli olduğu gibi, tüm insanlar için de geçerlidir; bu yüzden, doğa yasası aklın yasası olup, ona uygun hareket etmek, akla uygun hareket etmek, onun tersi yönde hareket etmek akla karşı hareket etmek demektir. Locke bu yüzden, doğa durumundan insanların doğa ya da aklın yasasına uygun olarak, eşitlik, özgürlük ve barış içinde yaşadıkları bir durum diye söz eder.

O, bununla birlikte söz konusu doğa durumundan sivil toplum durumuna geçişi, politik otoritenin tesisini meşrulaştırmak amacıyla, fiili değil de, potansiyel bir tehlike oluşturan "savaş tehdidi"nden söz eder. Buna göre, insanların doğa durumundan toplum durumuna geçişlerini, onların çıkarları açısından doğru gösterecek geçerli bir gerekçe bulma ihtiyacı duyan Locke, öncelikle insanların doğa yasasını tarafgirlik, dar görüşlülük ve bencillik gibi niteliklerinden dolayı ihlal edebileceklerini ileri sürer. Yasa haksızlık yapılmamasını buyururken doğa yasasını ihlal edenler bencillikle, dar görüşlülükle vb. haksızlık yaparlar. Doğa yasası insana, kendisi gibi eşit ve özgür olan öteki insanların hayatlarına, özgürlüklerine ve mallarına zarar vermemeleri gerektiğini söylüyor olsa da, bütün insanların aynı saf akılla

yönlendirilmemelerinin bir sonucu olarak, aynı yasayı görememeleri, yasanın ihlal edilmesine, bazı insanların başka insanlara zarar vermelerine ve saldırmalarına yol açar.

Locke'a göre, böyle bir ihlal veya saldırganlık durumu vuku bulduğunda, herkes kendine zarar vereni tek başına yargılayıp cezalandırabileceği gibi, böyle bir hareket herkese karşı yöneltilmiş bir tehlike olacağı için, herkes saldırganı cezalandırabilir. Çünkü her insanın hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti onundur ve hiç kimsenin doğa yasasının insanlara verdiği bu haklara zarar vermemesi gerekir. Ama böyle bir şey, yani saldırıya uğrayanın aynı zamanda hem davacı hem de yargıç olması durumu kargaşaya yol açabilir. O, doğa durumundaki insanların, öncelikle savaş tehdidinden kurtulabilmek amacıyla bir "toplum sözleşmesi" yoluyla sivil toplum içinde bir arada yaşamaya başladıklarını ve devleti yarattıklarını söyler. İnsanlar ona göre, doğa durumundan sivil toplum haline, ikinci olarak, temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alıp, daha nitelikli bir yaşama kavuşmak için geçerler. Locke, dahası insanların doğa durumunun avantajlarını bırakıp, topluma girmesini mülkiyetin korunmasıyla ilişkilendirerek sunar. İşte bu, onun liberalizminin ana kaynağı olmak durumundadır. Gerçekten de Locke, devletin statüsünü belli bir işleve indirgeme gayreti içinde, devletin mülkiyeti yaratmadığını, fakat mülkiyetin devleti yarattığını gösterme amacı güder.

Mülkiyetin politik toplumun yaratılmasının en önemli nedeni olduğunu söyleyen Locke, aslında toplumu yaratan şeyin çalışma olduğunu öne sürer. Yani, onda insanın, emeği ve çalışmasıyla doğayı dönüştürmeye başlamasının bir sonucu olarak, giderek kendisini de verili bir durumdan çıkartıp, kendisine bir dünya yarattığı söylenebilir. Doğa verili bir şey olup, insan bu verili dünyayı kendi çalışmasıyla aşar. Demek ki, politik toplumun sözleşme yoluyla oluşturulmasının bir diğer nedeni de, insanın, doğanın sınırlarından kurtulmak amacıyla, beşeri veya daha uygar bir dünya yaratmak istemesidir. Onu sivil toplum

durumuna yönelten şey, öyleyse doğa durumunun eksikleridir. İşte bu eksikler, bize bireylerin toplumu hangi temel üzerinde kurduklarını gösterir; yani, insanların doğa durumunda isteyip de bulamadıkları şeyler, toplumun yaratılma ya da oluşturulma nedenlerini verir.

Berkeley

George Berkeley (1685-1753), Locke'un açtığı yoldan gider ve bilginin kaynağında deneyimin olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, o, Locke'un temsil epistemolojisi veya öğretisinin kabul edilemez bir öğreti olduğunu ileri sürer. Kendi analizinde, Locke'tan hareketle, insanın bütün deneyiminin fenomenal olup zihindeki görünüşlerle sınırlı olduğunu gösterir. İnsanın dış dünyayı algılaması, onun doğayı zihinsel olarak tecrübe etmesinden ibaret olacaktır. Bu yüzden, bütün duyu verileri, Berkeley'de maddi tözlerin temsillerinden ziyade, zihnin objeleri olarak ele alınır. Bütün duyu verilerini bu şekilde zihin içeriklerine indirgeyen Berkeley, Locke'un felsefesiyle bu noktada bağını koparırken, aslında modern bilimle birlikte zuhur ettiğine inandığı materyalist eğilimin üstesinden gelmeye çalışmıştır. O, bir yandan deneyimci yönelimi devam ettirmeye ve Locke'un temsil problemini çözmeye çalışırken, diğer yandan beşeri deneyim ile doğa biliminin manevi temelini koruma çabası içinde olmuştur.

Amaç ve Program: Gerçekten de Berkeley, 17. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Avrupa kültürünün, özellikle Hobbes, Newton, Descartes ve Locke'un etkisiyle bir gerileme ve hatta çürüme içine girdiğini düşünür. Bu görüşlerin de etkisiyle kendisini genel dünya görüşünde gösteren problem, ona göre, gerçekte iki yönlü bir problemdir. Problemin bir yönü, Bacon ve Hobbes'tan itibaren, ama özellikle de Descartes'la birlikte, bütün bir doğal dünyanın, tıpkı dev bir saat gibi deterministik birtakım doğa yasalarına göre işleyen alabildiğine büyük bir mekanik sistem olarak görülmesinden kaynaklanır. Giderek yaygınlaşan bu

görüş, Berkeley açısından, insanların hayatlarının, Tanrı tarafından değil de, doğa tarafından yönetildiğini düşünmeye, onların hakikati, gerçekliği, kalıcı olanı, Tanrı'dan hareketle değil de, doğadan hareketle kavramaya yönelmeleri anlamına gelir. Bu, ona göre, Avrupa kültürünü derin bir nihilizm batağına sokacak kadar tehlikeli bir şeydir. Problemin ikinci boyutu, özellikle Locke'tan sonra bilimsel bilgi ya da inançlarımızın hipotetik doğasının gözler önüne serilmesinden oluşur. Bu ise insanların hayatlarını yöneten ve onların dünyaya ilişkin kavrayışlarını şekillendiren gerçeklik görüşlerinin kesinlikten ve tamlıktan yoksun olup her şeyin şüpheye açık olduğu anlamına gelir. Bu türden görüşlerin yaygınlık kazanması, Berkeley'e göre, tam olarak, çevresindeki dünyaya bütünüyle yabancılaşmış modern insanın kendisinin atomların gelişigüzel birleşiminden ibaret olduğuna, özel hiçbir anlama sahip olmadığına ve kısa süreli, maddi hazlar dışında her türden umuttan yoksun kaldığına inanmasını ifade eder.

Berkeley'in esas amacı, öyleyse, materyalizm, ateizm ve septisizmle mücadele etmek olmuştur. O, modern zamanların mekanik doğa tasarımının ve Descartes'la Locke'un görüşlerinin yarattığı problemler ve yol açtığı güçlüklerle savaşmak için, bu tasarım ve görüşlerin yanlış olduğunu göstermeye ve insanları Tanrı'yla olan dolayımsız ilişki veya temasın temin edeceği anlama geri döndürmeye çalışır. Berkeley'in programı öncelikle maddenin var oluşunu yadsımaktan, zihnimizdeki idelere, gerçekte var olmayan maddenin değil de, Tanrı'nın sebep olduğunu göstermekten meydana gelir. Temel görüşü aslında çok yalındır: O, maddi dünya diye bir şeyin olmadığını, biz insanların maddi dünyadaki varlıklar ya da cisimler olduğunu düşündüğümüz şeylerin gerçekte sadece Tanrı'dan alınan duyumsal mesajlarla ilgili yorumumuz olduğunu söyler. Gerçekten var olan her şey zihinlerdir; Tanrı'ya tekabül eden tek bir sonsuz zihnin ve sayılamayacak kadar çok sonlu bireysel zihnin var olduğunu gösterecek olan Berkeley, var olduğu söylenebilecek başka her şeyin

bu zihinlerdeki ideler olduğunu iddia eder. Dünyadaki her şey, sözgelimi masalar, kitaplar, ağaçlar, çiçekler, bu yorum altında, insan zihnindeki ide koleksiyonlarına veya toplamlarına indirgenir.

Maddenin İnkârı: Berkeley, amacına erişmek için dolayımsız olarak bilebileceğimiz her şeyin kendi zihin içeriklerimiz veya idelerimiz olduğu görüşünü, sözcüklerimizin ve dildeki ifadelerin anlamlarını sadece idelerden, karşılık geldikleri idelerle birleştirilmekten aldığını öne süren görüşle bir araya getirir. Bu iki görüş onu, yalnızca zihinde var olan idelerle zihinlerin kendilerinin var olduğu ontolojik öğretisine götürecektir. Bununla birlikte, Berkeley neyin gerçekten var olduğunu söylemeye geçmezden, kendi metafiziğinin pozitif tez veya tezlerini öne sürmezden önce, negatif teziyle karşımıza çıkar: Madde var değildir.

Berkeley, materyalizme en azından beş başlık altında karşı çıkar: (1) Buna göre, o materyalizmin benimsenmesi veya kabul edilmesi için getirilen argümanların yetersiz olması nedeniyle, gerçekten var olanın madde olduğunu öne süren öğreti olarak materyalizmin temelsiz, haklı kılınmamış bir görüş ya da anlayış olduğunu ileri sürer. (2) Berkeley'e göre, materyalizm deneyimlerimizin yapısı ve seyrini açıklamak açısından kendilerine ihtiyaç duyulmayan maddi varlıkların varoluşunu öne sürdüğü için gereksiz bir öğretidir. (3) O, maddenin deneyimlerimizin nedeni olmadığına ve olamayacağına inandığı için, materyalizmin yanlış olduğunu savunur. (4) Materyalizm bizden, idelerimizin nedeni olduğu inancıyla, dolayımsız olarak hiçbir zaman deneyimleyemediğimiz bir şey olan "madde" ya da "maddi töz"e anlam yüklememizi istediği için, ona göre *anlamsız* bir görüştür. Çünkü bir terimin anlamı, onun yerini tuttuğu ide olup, deneyimleyemediğimiz bir şeyin idesi olamaz; durum böyle olduğuna göre, maddi töz benzeri, deneyimin ötesindeki, tecrübe edilemez veya deneyimlenemez şey ya da kendiliklere gönderme yapan terim-

ler anlamsız olmak durumundadır. (5) Berkeley materyalizmin bizden idelerin algılanmadıkları zaman da var olabileceklerine inanmamızı istediği için, nihayet çelişik bir öğreti olduğuna inanır. Kısacası o, Locke'un ikincil niteliklerin doğru temsil etme yetenekleriyle ilgili olarak geliştirmiş olduğu argümanların aynı ölçüde birincil nitelikler için de geçerli olduğunu savunur. Bu yüzden, son kertede her iki tür niteliğin de zihnin deneyimleri olarak kabul edilmeleri gerekir.

İdeler ve İmmateryalizm: Berkeley, bununla birlikte buradan, benim kendim ve zihnimle ilgili olarak hiçbir zaman dolayımsız bir algısal deneyime sahip olamadığım, fakat sadece zihnin çeşitli algısal nitelikleri veya edimlerinin idelerine sahip olabildiğim için, zihnim ya da kendimle ilgili bir ideye sahip olamayacağım, zihnin varoluşundan emin olamayacağım sonucunun çıkartılamayacağını söyler. Çünkü bizde bir benlik ya da zihnin algısal deneyimi olmadığı için idesi olmasa bile, belli bir ruh nosyonu, ruhun isteme, sevme ve nefret etme gibi edimleriyle ilgili fikirler bulunmaktadır. Berkeley, dahası, "tinin ya da eyleyen şeyin doğasının, kendisi olarak değil de, ortaya çıkardığı etkiler yoluyla algılanmak olduğunu" öne sürer. Çok daha önemlisi idelerin var olabilmeleri için, idelere sahip olan bir zihnin var olması gerekir. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığında, ideler de olmayacaktır.

Berkeley, buradan benim ide, idelerimin hepsi dahi olmadığım, fakat bu idelere sahip olan varlık olduğum sonucunu çıkartır. Başka bir deyişle o, ampirizmin deneyimi olmayan şeylerin idesi olamayacağı, olsa bile bunların anlamdan yoksun olacağı genel kuralına bir istisna getirir. Bu istisnanın en önemli nedeni de, algılayan, imgeleyen, anımsayan bir şey olmadan, idelerin algılanmasından, imgelenmesinden veya anımsanmasından söz etmenin hiçbir şekilde anlaşılır olmamasıdır. Buna göre onun maddenin varoluşunu inkâr etmesi, fiziki nesnelerin sadece algılandıkları sürece var olduklarını öne sürmesi, onda gerçekten

var olanın ide olduğu anlamına gelir. Fakat her şey bundan ibaret değildir. Onun idealizminde, gerçekten var olan bir şey olarak bir de zihin ya da ruh vardır. Başka bir deyişle, Berkeley'in metafiziğinde, madde veya fiziki nesneler söz konusu olduğunda var olmak algılanmış olmaktır, ama zihin ya da tin söz konusu olduğunda, var olmak bu kez algılamak veya algılayan olmaktır. Buna göre, Berkeley ideler veya algının nesneleriyle onları algılayan zihin veya tin arasında bir ayrım yapmıştır. O, işte bu çerçevede, idelerin var olabilmeleri için, idelere sahip olan bir zihnin var olması gerektiğini öne sürer. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığında, ideler de olmaz.

Tanrı ve Öteki Zihinler. Maddenin, maddi tözün varoluşunu yadsıyan, gerçekten var olanın insan tarafından dolayımsız bir biçimde algılanan, idrak edilen ideler ve onları deneyimleyen zihin olduğunu söyleyen Berkeley, Tanrı'ya elbette, bu gerçek idelere sebep olan varlık olarak geçer. Başka bir deyişle, zihindeki ideler gerçek olup hiçbir şekilde keyfi değilseler ve ortalama insanın düşündüğü gibi, bunlara neden olan maddenin kendisi veya maddi cisimler değilse, bu idelere neden olan varlığın Tanrı olması gerekir. Gerçekten de Locke'un nedensel algı teorisinin başka bir versiyonunu benimseyen Berkeley, idelerimizin, yani tikel algı ya da duyumlarımızın nedeninin Tanrı olduğu sonucuna varır. Onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanının tüm farklı versiyon ya da örneklerinde iki temel öncül vardır: (1) Algılarımızın, hem onlara hem de zihinlerimize aşkın olan bir nedeninin olması gerekir. (2) Bu neden bir şekilde zihinden bağımsız olarak var olan madde olamaz. Bundan dolayı, zihindeki idelerin ya da algıların nedeni olarak maddenin ya da maddi tözün var olamayacağı gösterildiği, ideler de kendi kendilerine neden olamayacakları veya insan zihni kendi idelerini keyfi olarak yaratamayacağı için, buradan çıkan yegâne mantıksal sonuç, onların nedeninin Tanrı olduğudur.

Hem bir deneyimci hem de bir teist olmanın, bir deneyimci olarak duyu yoluyla algılanabilir bir nesne olmayan Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın farkında olan Berkeley, öteki zihin ya da ruhların varoluşunu da yine aynı şekilde, deneyimle ilgili olgulardan, yani zihindeki idelerden yapılan çıkarım yoluyla kanıtlar. Şu farkla ki, Tanrı'nın varoluşunu idelerin bütününden hareketle çıkarsarken, öteki zihinlerin varoluşunu idelerin bazılarından çıkartır. Buna göre, bendeki idelerden bazıları başka insanların cisim ya da bedenlerinin ideleri gibi görünmektedir. İnsanla kendim gibi bütünüyle bilinçli ve etkin bir tini kastettiğime göre, bu anlamda başka insanları göremesem bile, zihnimdeki bu ideleri beni başka insanların var olduğunu öne sürmeye götürecek işaret ya da göstergeler olarak pekâlâ kullanabilirim.

Hume

David Hume (1711-1776), geleneğe yönelik yıkıcı ve geleceğe dönük kurucu tavrıyla, yani özellikle dine ve metafiziğe yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği, liberalizmi ve ahlakı duygulara bağlayan anlayışıyla, gerçekten de Aydınlanma'nın kesinlikle en kusursuz temsilcisidir. Fakat aslında Hume, modern felsefeye Descartes'tan beri içkin hale gelen öncül ve kabullerin mantıksal sonuçlarını çıkarsamaktan başka bir şey yapmamıştır. Buna göre Hume her şeyden önce Kartezyen felsefenin başlangıç öncülünü veya *cogito*yu, felsefenin, dışarıdan değil içeriden hareketle kurulması gerektiği düşüncesini temele alıp, buradan çıkan mantıksal sonuçları tam bir açıklık içinde gözler önüne sermiş, hatta hayata geçirmiştir. Kartezyenizmin modern felsefenin temelini meydana getiren bu öncüle göre, biz sadece zihin hallerimizin doğrudan bilgisine erişirken, yalnızca zihinsel içeriklerimizle ilgili olarak bir kesinlik içinde olabiliriz; söz konusu temelci bakış açısına göre, felsefeye veya felsefe yapmaya işte bu temelden, yegâne kesinlik merkezinden başlamak gerekir. Buradan, yani zihin içerikleri veya idelerden, onlara neden olan dış dünyaya geçiş söz konusu olduğunda, Hume, bu geçişi

mümkün kılan nedensellik ilkesini sorgular. O, bu sorgulamasının sonunda, nedenselliğin mantıksal bir zorunluluk olmayıp, insani bir alışkanlık olduğunu ortaya koyar. Bir dış dünyanın varoluşuna beslenen inanç, akıl yoluyla, insanın akıl yürütme kapasitesine müracaat etmek suretiyle temellendirilebilir olan bir şey değildir. Biz dış dünyanın varoluşuna inanıyoruz, daha doğrusu inanmadan yapamıyoruz, fakat bunu kanıtlamak Hume'a göre imkânsızdır.

Tıpkı Locke ve Berkeley gibi, bilginin kaynağında deneyimin olduğunu, insan bilgisinin duyu-izlenimlerine dayandığını öne süren Hume, ister manevi olsun ister olmasın, duyu-izlenimlerinin veya deneyimlerin ötesinde neyin var olduğunu belirleyebilmenin veya belirginleştirebilmenin imkânsız olduğu sonucuna varır. Berkeley gibi, o da Locke'un temsili algı teorisini kabul etmez; ama o, Berkeley'in dış nesneleri Tanrı'nın zihninde kök salan idelerle özdeşleştirmesine de karşı çıkar. Buna göre, o, sırasıyla (i) bizim sadece algılarımızın varoluşunun bilgisine veya dolayımsız bilincine sahip olduğumuzu; (ii) bir algının varoluşundan başka herhangi bir şeyin varoluşuna yapılacak bir çıkarımı rasyonel veya mantıksal olarak temellendirmenin imkânsız olduğunu gösterir. Sonra da (iii) algılarından birtakım çıkarımlar yapan biz insanların başka türlü davranamayan varlıklar olduğumuzu ileri sürer. Baştan sona olumsuz ve eleştirel birinci adım veya hareketinde, Hume bütün akıl yürütmelerimizin temelinde yalnızca birtakım ön kabuller bulunduğunu gösterirken, kendisine esas din ve metafiziği hedef yapar. Din ve metafizik, ona göre, aleve atılıp yakılmaları gereken çerçöp yığınına, aşılmaları gereken engeller bütününe tekabül etmektedir.

Bilgi Teorisi: Hume, aynen Locke gibi bilgiden kesin olanın bilgisini anlar. Gerçek anlamıyla bilgi, onda sırasıyla (i) mevcut duyu izlenimleriyle, (ii) duyu yoluyla algılanan nitelikler arasındaki ilişkilerle ilgili "sezgiler"le ve (iii) belirli "ide ilişkileri"yle sınırlanır. Hume deneyimciliğini, bu genel çerçeveye uygun ola-

rak "zihnin bütün malzemesini izlenim veya algılardan kazandığını", "izlenimi olmayan ide bulunmadığını" söyleyerek ifade eder.

O, söz konusu bilgi görüşünü ortaya koyabilmek için, bir ideler teorisi oluşturur. İdeler kuramı, aslında onun terminolojisini kullanacak olursak, bir "algılar teorisi"ne karşılık gelir. Algılar duyumları, tutkuları ve duyguları ihtiva eder. Belli bir anda soğuk nedeniyle titreme, bir nesneyi duyumlama veya kızgınlık hissetme birer algı örneği olarak karşımıza çıkar. Canlı ve güçlü olan bu algılara Hume, izlenim adını verir. İkinci bir algı türünden daha söz eden Hume, bizim üşümek veya titremek dışında, üşümeyle ilgili düşünceler oluşturabileceğimizi, soğuk bir yerde yaşama üzerine planlar yapabileceğimizi belirtir. O, bu ikinci türden algılara ideler adını verir. Ona göre, insan zihninin bütün algıları, ideler ve izlenimler olarak ikiye ayrılır.

Hume'un söz konusu ayırımına göre, ideler düşünceler veya zihin içerikleri, izlenimler de duyu deneyimleri veya algı içerikleridir. Buna göre, bir insan bir şeyler düşündüğü, hayal ettiği, anımsadığı vb. zaman, söz konusu zihinsel faaliyet ya da işlemlerin içerikleri ideler olarak tanımlanır. Yine bir insan bir şey gördüğü, işittiği vb. zaman, onun bu algılama faaliyetinin dolayımsız nesneleri izlenimler olmak durumundadır. İkisi arasındaki tek ya da en önemli farklılık, bir güç ve canlılık farklılığıdır. İdeler soluk, daha az canlı ve daha az güçlü izlenimlerdir. Bizim dolayımsız olarak ya bir ideyle ya da bir izlenimle temas ettiğimizi söyleyen Hume'a göre, ideler izlenimlerle sınırlanmış durumdadır; onlar kaçınılmaz olarak izlenimlere bağlıdırlar. İmgelemimizin ilk bakışta sınırsız gibi görünebilmesi bu gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez. Hume idelerle izlenimler arasındaki ayrımını, gerek izlenimlere ve gerekse idelere uygulanan basit-kompleks ayrımıyla destekler. Ayrıma göre, basit ideler, kendilerinde bölünme kabul etmeyen idelerdir. O, bu idelere örnek olarak bir elmanın kokusunu, tadını ve rengini verir. Zihnin bu basit idelerden, birtakım entelektüel işlemler yoluyla soyut

ve kompleks idelere yükseldiğini öne süren Hume'da basit ve kompleks ayrımı, sadece bütün idelerimizin izlenimlerden doğduğu tezini doğrulamaya değil, fakat bir yandan da insan zihnin yaratıcı işlemlerini açıklamaya yarar. Buna göre, insan zihni izlenimlerin oluşumunda bütünüyle pasif ve alıcı durumdadır, oysa, özellikle muhayyile boyutuyla, kompleks idelerin oluşumunda yaratıcı ve kurucu bir rol oynar.

Hume mevcut izlenim ve idelerden yeni, kompleks ve soyut idelere geçişi, evrensel birtakım ilkelerle açıklamaya çalışır. Bu ilkelerle kastedilen birtakım çağrışım yasalarıdır. Pek çok ide ve inancın, kısacası insan zihninin yaratıcılığının kaynağında bulunan bu yasalarla, o, aslında insan düşüncesinin birtakım düzenli kalıpları olduğunu anlatmak ister. Bu kalıplar temelde üç tanedir: Benzerlik, zaman ya da mekân bakımından yakınlık ve nedensellik. Bunlardan üçü de önemli bir rol oynamakla birlikte, "kendisiyle ilgili mevcut izlenimden türetilen güçlü ve canlı bir ide" olarak tanımladığı inançlara geçişte nedensellik ilkesi öne çıkar. Zira çağrışım ilkeleri arasında, sadece nedensellik, diğerleri gibi eski bir ideyi canlandırmak veya bir ideyi daha canlı kılmak yerine, yeni bir inancın oluşumuna, gözlemlenenden henüz gözlemlenmemiş olan bir şeye geçişe imkân verir.

Gerçekten de mevcut bir izlenimden canlı ve güçlü bir idenin türetilmesi nedensel bir çıkarım olup, söz konusu çıkarımda, zihin bir duyu izleniminden (veya bellek idesinden) henüz gözlemlenmemiş bir sonuca geçer. Bu tür bir çıkarımda sonucun öncülün canlılığını ve gücünü bir şekilde paylaştığını bildiren Hume'a göre, "bu ekmektir, öyleyse insanı besleyecektir" şeklindeki nedensel çıkarım, asla bir kanıtlama düzeyine yükselemez. Çünkü bu tür bir çıkarımda öncülü olumlayıp, sonucu olumsuzlamak bir çelişki meydana getirmez. Belleğimiz ekmeğin geçmişte beslediği hususunda bizi temin edip, mevcut duyu izlenimlerimiz masanın üzerindeki besinin ekmek olduğunu gösterebilmekle birlikte, ekmeğin geçmişte sergilediği davranışın aynısını gelecekte de sergileyeceğinin hiçbir garantisi yok-

tur. Burada "doğanın hep aynı eşbiçimli yapıyı sergilediği" veya "düzenli olduğu" inancının da elbette temellendirmeye çalıştığı argüman veya çıkarımla aynı yapıya sahip olması ve dolayısıyla, bizi nedensel çıkarıma geri götürmesi nedeniyle bir faydası dokunmaz.

Başka bir deyişle, nedensel çıkarımın sadece insan zihninin bir izlenimden bir inanca geçişi anlamında gündelik hayatımızda değil, fakat bilimin de temelinde bulunduğunu dile getiren Hume'a göre, sorulması gereken soru şudur: Bilimi mümkün kılan bir inanç olarak doğanın düzenliliği inancının mantıksal temelleri nelerdir? Doğa bilimlerinde bu türden bir çıkarımı, tekil önermelerden tümel önermeleri türeten çıkarımı gerekçelendiren şey nedir? Bu soruya, Hume'dan önce verilen geleneksel cevap "nedensel zorunluluğa" işaret etmekteydi. Dahası, 17. yüzyılın büyük bilimsel devrimini yaratan önemli etmenlerden birisi olan yeni bilimsel yöntem de bu inanca dayanmaktaydı ve bilimin, dolayısıyla da bilimsel yöntemin kaydettiği olağanüstü büyük başarılar nedensel zorunluluk inancını her geçen gün daha da güçlendirmişti. Hume işte bu inancı, birbirlerine göre neden ve sonuç diye tanımlanan olaylar arasındaki nedensel bağıntı fikrini, yine kaçınılmaz bir biçimde "izlenimi olmayan ide olamayacağı" ilkesini temele alarak incelemeye koyar.

Nedensel zorunluluk idesini, neden ile sonuç diye adlandırılan iki olayı birbirlerine bağlayan zorunlu bağlantı idesini doğuran izlenimi her yerde, gerek dış ve gerekse iç dünyada arayan Hume, onu bir türlü bulamaz. Yani o, bize idenin kökenini ciddi olarak araştırdığımız zaman, nedensellik ilişkisinin, bizim ne fiilen gözlemlediğimiz, ne de bir zaman gelip de gözlemleyebileceğimiz bir şey olduğunu söyler. Metallerin veya buz parçalarının ısıtılması olayının, genleşme veya sıvılaşma olayına, yani *A* olayının *B* olayına neden olduğunu söyleyebiliriz; bununla birlikte, durumu yakından incelediğimiz zaman, fiilen gözlemlediğimiz yegâne şeyin, *A* olayının *B* olayı tarafından izlenmesi olduğunu görürüz. Bunlar arasında, onlara ek olarak gözlemleyeceğimiz

üçüncü bir şey, nedensel bir bağ yoktur. Yani, şeylerin doğasında bir olayın arkasından neden başka bir olayın geldiğini açıklayacak bir sebep bulunmamaktadır.

Hume'a göre, "*B* olayı her zaman ve değişmez bir biçimde *A* olayını izlediği için, *A* olayının *B* olayının nedeni olduğunu biliyoruz" demek de durumu kurtarmaz. Gündüz her zaman ve değişmez bir biçimde geceyi, gece de her zaman ve değişmez bir biçimde gündüzü izler, ama bunlardan hiçbiri diğerinin nedeni değildir. Zira değişmez birliktelik ya da hep art arda geliş nedensel bağlantıyla aynı şey olamaz. Tam bir rastlantının sonucu olarak, öksürdüğüm her seferinde elimdeki kalemi yere düşürdüğümü varsayalım; öksürüklerim, açıktır ki elimden kalemin düşmesinin nedeni olmayacaktır. Nedensellik, mantıksal değil de ampirik bir kavram olduğu için, onu mantık yoluyla da geçerli kılabilmenin bir yolu yoktur. Hume bundan sonra, dış dünyadan veya nesneden türetilemeyen nedensellik idesinin, insandaki bir şeyden türetilmek durumunda olduğunu, onun dünya ile ilgili nesnel bir olgu değil de, insan doğasıyla ilgili psikolojik bir olgu olduğunu öne sürer. Buna göre o, olayların aynı dizilişini sayısız durum ya da örnekte deneyimlemenin, her ne kadar ilk durum ya da örnekte fark edilmeyen bir şeyi –nedensel bir bağı– açığa çıkarmasa bile, zihnimizin işleyişini özel bir biçimde etkilediğini savunur. O, bizde buz parçasının ısındığı zaman sıvılaşmasını bekleme alışkanlığı yaratır. *A*'nın *B*'ye neden olduğuna ya da *A*'nın *B*'nin ortaya çıkışına yol açtığına inanmak, şu halde yalnızca, zihinlerimizin, deneyimimizde, *A* ve *B*'nin sabit bir biçimde birbirine bağlandığını gördükten sonra, *A* ile karşılaşınca, onun bir *B* tarafından izleneceğini bekleyecek şekilde kurulmuş olduğu anlamına gelir. Deneyimimiz, bizde bir bekleme alışkanlığı meydana getirir; zorunlu bağlantı idemiz, işte bu alışkanlığa dair bilincimizdir.

Hume Çatalı: Yeni inançları çıkarsamanın, mevcut izlenim ya da algılardan yeni idelere geçmenin aracı olarak nedensellik ilkesini ancak alışkanlığa indirgemek suretiyle açıklayabilen Hume,

bilgiye kaçınılmaz olarak bir sınırlama getirmek durumunda kalır. Bu sınırlamayı ise bilginin veya anlamlı bütün önermelerin iki ayrı kategoriden biri ya da diğerine girmesi gerektiğini bildiren ünlü Hume Çatalı'yla ifade eder. Onun iki bilgi türü arasında bir ayırım yapan ve bilgimizin bütün içeriğini meydana getiren söz konusu çatalına göre, biri ide ilişkileriyle diğeri de olgu sorunlarıyla ilgili olan iki ayrı bilgi türü vardır. Bunlardan ide ilişkileriyle ilgili olan bilgi, doğruluk ya da yanlışlıklarına bütünüyle entelektüel olarak, yani ampirik gözlem hiç söz konusu olmadan karar verilebilen önermelerden meydana gelir. Dünyaya dair bilgimizi artırmayan söz konusu analitik bilgi türü, *a priori* önermelerden meydana gelir. Ona göre, geometrinin, cebir ve aritmetiğin bütün önermelerinin, bütün totolojilerin bu kategori içinde değerlendirilmesi gerekir.

Oysa olgularla, olgu sorunlarıyla ilgili olan önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarına ampirik yolla karar verilebilir; bu yüzden, onlar *a posteriori* önermelerdir. Söz konusu önermelerin olumsuzlamaları mantıksal olarak mümkün olan olgu durumlarını ifade eder; sözgelimi, yarın güneşin doğmayacağını tasarlamakta mantıksal olarak hiçbir güçlük ya da daha doğrusu imkânsızlık yoktur. Dolayısıyla, olgu sorunlarıyla ilgili önermeler, olumsal önermelerdir. Başka bir deyişle, söz konusu önermeler dünyaya dair bilgimizi artırsalar bile, kesinlikten ve açıklıktan yoksun önermelerden oluşurlar. Verdikleri bilgi kesinlikten yoksun olduğuna göre, ona ancak ihtimali bilgi adı verilir. Bu ikinci kategoriye pozitif bilimlerin, fizik, kimya, biyolojinin vs. önermeleri girdiğine göre, Hume'un ampirik ve pozitivist anlayışıyla, Aydınlanma düşüncesinin mantığına aykırı bir noktaya varacak şekilde, bilimin temeline dinamit koyduğu söylenebilir. Ama Hume'un bu yaklaşımı, Aydınlanmanın bilimci mantığına ağır bir darbe indirse bile, bir yandan metafiziğin ve dinin iddialarını geçersizleştirmek, diğer yandan pragmatik bir bilgi anlayışının veya araçsal rasyonalizmin doğuşuna yol açmak bakımından büyük bir önem taşır.

Varlık Felsefesi: Hume, bilginin sınırlarını gözler önüne serme veya anlamlı konuşma alanını daraltma veya bilginin imkânsız olduğu alanları gösterme genel stratejisinin bir parçası olarak, önce madde ya da dış dünya problemini ele alır. Ona göre, konuyu metafiziksel bir tarzda, maddi töz problemi tarzında ele almanın ne imkânı ne de yararı vardır. Daha doğru bir deyişle, madde veya cisim söz konusu olduğunda, Hume iki ayrı soru sorulabileceğini söyler. Bunlardan birincisi gereksiz veya yapay bir soru olarak, "maddenin var olup olmadığı" sorusudur. O, fiziki dünyanın varoluşundan şüphe etmenin psikolojik olarak imkânsız olduğunu öne sürer. O, birinci soruyu bu şekilde bertaraf ettikten sonra, cisim kavramıyla ilgili olarak bütünüyle ampirik bir yorumun mümkün olup olmadığını görmek amacıyla ikinci soruya geçer. Bizi cismin, fiziki nesnelerin varoluşuna inanmaya sevk eden nedenlerle ilgili bu ikinci soruyu iki şekilde ele alır veya iki alt-soruya böler. Zira Hume'u ilgilendiren şey sadece bizi cismin varoluşuna inanmaya sevk eden nedenleri göstermek değil, esas bu inancımızı meşrulaştırmak veya temellendirmektir.

Cismin sürekli varoluşundan, bu cismin ona ilişkin algımızdan önce, sonra ve algımız sırasında da var olmasını, ayrı varoluşundan ise onun zihin ve algıdan bağımsız olarak var olmasını anlayan Hume'a göre, bizi cisimlerin biz onları algılamadığımız zaman da zihnimizden bağımsız olarak var olduklarına inanmaya sevk eden üç şey ya da yol vardır: Duyular, akıl ve imgelem. O, duyuların cismin veya fiziki nesnelerin sürekli varoluşunu asla kanıtlayamayacaklarını savunur. Aynı durum, Hume'a göre, akıl için de geçerlidir. Geriye doğallıkla sonuncu alternatif kalmaktadır. Hume nitekim hayal gücü fiziki cismin bağımsız ve sürekli varoluşuna inanmamızdaki payını veya sorumluluğunu araştırmaya geçtiğinde, hayal gücünün bizi izlenimlerimizin değişmezlik/sabitliği yoluyla bizden bağımsız nesnelerin varlığına inanmaya zorladığını söyler. Bu ise metafiziksel bir kanıtlama olmayıp, psikolojik bir analizdir.

Hume, aynı durumun zihin için de geçerli olduğunu ortaya koyar. Strateji yine aynıdır: Benimsediği anlam teorisi uyarınca, bir sözcüğün anlamlı olması için belli bir ideye bağlanması gerektiğini ve bu arada izlenimi olmayan ide olamayacağını söyleyen Hume, ben ya da zihin veya ruh kavramının kendisinden türediği izlenim ya da algıyı arar. Ve burada da ona karşılık gelen bir izlenim bulunmadığını, söz konusu beni deneyimde bir yere yerleştiremeyeceğimizi söyler. Kendi içimize baktığımız ya da düşünümde bulunduğumuz zaman, düşünce, duygu, anı ve heyecan vs. ile karşı karşıya gelir, ama bu düşünce, duygu, anı ve heyecanlara sahip olan bir kendilik veya başka bir varlıkla, yani bir benle asla karşılaşmayız. Benlik ya da zihin idesi bir izlenimden türetilmediği gibi, böyle bir izlenimle özdeş de değildir. Zira benlik ya da kişi, ide veya izlenimler arasında bir ide ya da izlenim değil, fakat bu ide ya da izlenimlere sahip olduğu düşünülen şeydir. Bu yüzden tözsel ve ölümsüz bir ruhtan söz etmek mümkün olamaz. Tözsel bir şey olmayan zihin ya da ruh, sadece bir algılar yığını ya da bohçası olabilir. Bir dış gerçekliğin ya da insandan bağımsız maddi dünya gibi, idelere dayanak olan zihin ya da ruhun varlığı kanıtlanamıyorsa, Tanrı'nın varlığı hiçbir şekilde kanıtlanamaz. Aydınlanmanın en önde gelen ateistlerinden biri olan Hume, Tanrı'nın varlığını kötülük problemi üzerinden reddederken, dini ortadan kaldırır. Duyum veya izlenim ötesi olan olgular, duyuların analiz edilmesiyle bilinemiyorsa ve bunun dışında başka bir bilgi yolu yoksa eğer, zamanla kayıtlı olan somut deneyimin ötesinde kalan gerçekliklerle üzerine kesin açıklamalar geliştirmeye kalkışan metafizik argümanlar geçersiz hale gelir. Bu yüzden metafizik de gerçek dünyayla hiçbir uyumluluğu veya ilişkisi söz konusu olmayan yüceltilmiş bir mitolojiden daha öte bir şey olamaz.

FRANSIZ AYDINLANMASI

Aydınlanma hareketinin İngiliz ve İskoç Aydınlanmasından sonra gelen, hatta Aydınlanmanın bizatihi kendisiyle özdeşleştirilen temel uğrağı Fransız Aydınlanmasıdır. Başka bir deyişle, Fransız Aydınlanması, sadece Aydınlanma felsefesi diye adlandırılan entelektüel oluşumun ruhunu temsil etmekle kalmaz, fakat bu ruhu gerçekten oluşturur. Çünkü Fransız Aydınlanması, Rousseau bir kenara bırakılacak olursa, her ne kadar Hume veya Kant ayarında birinci sınıf veya üst düzey dâhi filozoflar tarafından temsil edilmese de, bilimciliği, ilerlemeciliği, bütüncül din eleştirisi, iyimserliği, reformizmi ya da ütopizmi ve de meşhur *Ansiklopedi*'siyle Aydınlanmanın bütün karakteristik özelliklerini sergiler.

Fransız Aydınlanması, adeta bir parti çizgisine sahip belli bir entelektüeller topluluğu içinde bir araya gelen Montesqueiu, Diderot, D'Alembert, Helvétius, Condillac, Voltaire gibi Fransız düşünürleri tarafından temsil edilmiştir. Metafizik sistemlerden ve soyut düşünceden nefret eden bu entelektüeller kendilerini ifade etmek için *philosophe* terimini kullanmaktaydılar. Bunun da nedeni, onların kendilerini klasik anlamda bir filozof olarak değil, insanları daha iyi ve daha mutlu kılmak amacıyla topluma ilişkin araştırmaya adamış yazarlar, reformcular ve propagandacılar olarak görmeleriydi. Çağlarının yeni bir çağ olduğunu düşünen, dolayısıyla kendilerini de yeni baştan değerlendirme veya tanımlama ihtiyacı duyan söz konusu Fransız düşünürleri, Avrupa'nın barbar ve karanlık olduğunu düşündükleri bir çağdan nihayet çıkmakta olduğuna inandıkları için, bunun gereğini yapacak ve bu süreci hızlandıracak kimseler olarak neredeyse tam bir parti disipliniyle hareket ettiler. Gerçekte bir siyasal parti oluşturmasalar bile, mevcut devlet veya politik düzenle kilisenin muhalifleri olarak bir partinin üyesiymiş gibi davrandılar ve ortak bir "aydınlatma" politikasının imanlı teorisyen ve pratisyenleri olarak çalıştılar.

Gerçekten de Fransız Aydınlanmacıları, sayısal olarak her geçen gün genişleyen mutsuz orta sınıfın temsilcileri olarak hareket ediyorlardı. Eski imtiyazlı sınıf ve kurumların, yani aristokrasinin ve kilisenin kadim düşünce ve klasik otoritelere bağlanma eğilimi gösterdiği yerde, onlar artık okuyabilen orta sınıf üyelerine yeni reformist düşüncelerini aktardılar. Söz konusu reformcular daha doğrusu, Kilisenin artık yerine getiremediğine inandıkları bir manevi liderlik hizmeti sunmaya; "aklın Tanrı, Newton'un düşüncelerinin İncil ve kendilerinin de birer peygamber olacağı" yeni bir din yaratmaya çalıştılar. Evrenin bütün gizlerini çözeceğine inandıkları aklın, toplumu ve bireysel davranışı yöneten kuralları ıslah edeceğine sarsılmaz bir inanç beslediler. Bundan dolayı da teorik düşünen filozoflar olmak yerine, bütün insanların refah ve mutluluğunu amaçlayan pratik ve faydacı filozoflar olmayı seçtiler.

Söz konusu Fransız düşünürleri, devlet için olabilecek yegâne meşruiyetin yurttaşlarının iyiliği ve mutluluğu için çalışmak olduğuna inanıyorlardı. İnsanların da akli olmaları ve davranmaları gerektiğini savunan bu düşünürler, tek tek insanların akıllarını kullandıkları takdirde, kendileri için gerçekten iyi olanı bulup ona erişmenin yollarını kolaylıkla keşfedebileceklerini, bu yüzden insanlara hayatlarını kendi bilgileri akıl ve deneyimlerine dayanarak düzenleme imkânının sağlanması gerektiğini öne sürdüler. İnsanları eşit kılan şeyin akıllarını kullanma yeteneği olduğuna inanıyorlardı; yasaların yurttaşların taleplerine göre düzenlenmesi ve insanların haklarını koruması gerektiğini söylediler. Aklın ve bilimin yardımıyla gerekli ilerlemenin temin edileceğinden emin olan bu düşünürler, şu halde her şeyi reformdan geçirme ve daha iyi bir gelecek inşa etme konusunda tam bir iyimserlik sergilediler. Referans noktaları doğaydı; yani, her şeyde insanların ve kurumların uyması gereken bir doğal düzen bulunduğunu savundular. Kendi aralarında doğal sistemleri tanımlama noktasında farklılık gösterseler bile, doğal bir ahlak, doğal bir hukuk, doğal bir din ve doğal bir ekonomik

düzen olduğuna inanıyorlardı. İnsan haklarını keşfedenler onlar değillerdi, fakat bu hakları akıl ve bilim yoluyla kurulacak yeni bir ahlaki ve sosyal cennetin temeli yaptılar.

Demek ki 18. yüzyıl Fransız filozoflarının düşünceleri veya propagandalarının bir negatif bir de pozitif boyutu vardı. Düşüncelerinin negatif boyutu itibariyle, onlar geçmişin kapsamı içinde kalan her şeye, bütün düşünce, inanç ve kurumlara savaş açarken, propagandalarının pozitif boyutunda akıl ve bilim eliyle kurulacak yeni dünyanın habercisi ya da öncüsü olma mücadelesi verdiler, geleceği yaratacak düşünce ve inançların savunucusu oldular. İlerlemeye ve insanlığın geleceğine sarsılmaz bir inanç besleyen bu düşünürler, bilimin insanın bu dünyadaki durumunu iyileştirecek yegâne güç olduğunu savundular. Özgürlüğün her türüne, mutlak bir inanç beslediler. Sadece doğa bilimlerine değil, sosyal bilimlere de büyük bir güçle bağlanan bu filozoflar, işlerinin kolay olmadığını, mutlaka kazanılacağına inandıkları zafere giden yolun çok engebeli olduğunu da biliyorlardı. Karşılarında eski toplum düzeninden beslenen egemenlerin farklı ve güçlü çıkarlarının bulunduğuna inandıkları için, yılmadan usanmadan çalışmak gerektiğini düşündüler. Çünkü haklı olduklarını, kuracakları yeni dünya düzeninin sadece Fransızlar için değil, bütün insanlar için her yönden iyi olacağını muhakkak bir şey olarak görüyorlardı.

Fontenelle

Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757), Fransız Aydınlanmasının öncü filozoflarındandır. Felsefenin bilimselleşmesi için çok çalışan ve kadimlerle modernler arasındaki kavga bağlamında, bilimsel bilginin son zamanlardaki birikimi, yayılımı ve organizasyonunun modernlerin üstünlüğünü kanıtladığını dile getiren filozof, Aydınlanmanın ilerlemeci ve iyimser ruhunun en önde gelen temsilcisiydi. Fontenellle, sadece teknik açıdan değil, tarihsel bakımdan da taşıdığı büyük öneme rağmen, felsefeye özgün katkılar yapmış biri değildi. Modern doğa tasarımını

popülerleştirirken, kurumsal dine ve sorgulanmamış inançlara saldıran, dolayısıyla sekülerleşmenin olduğu kadar bilimin de en güçlü savunucularından biri olan Fontenelle, bilimin doğa üzerindeki araştırmalarının hiç durmadan ilerleyeceğini ve nihayet insanların harikaların harikasını göreceklerini, insanın bir gün havada uçacağını söylüyordu.

Hemen tüm Aydınlanma düşünürleri gibi Fontenelle de aydınlık bir geleceği akıl ve bilimin rehberliğiyle inşa etme yoluna girmeden önce, karanlığı, baskı ve zulmü yaratmış olan unsurlarla hesaplaşmaya girişti. Gerçekten de tarih alanında bir süre sonra Fransız Aydınlanmacılarının hemen tümünde çok daha belirgin ve güçlü hale gelecek bir şüphecilikle hareket eden Fontenelle, tarihin bir yığın peri masalı ve bir sürü yanlıştan ibaret olduğunu söylüyordu. O, modern insanın eskilerin deneyiminden faydalanmak dışında hiçbir avantajı olmadığını tekrar tekrar öne sürerek, Altın Çağ'ı geçmişe değil de, diğer Aydınlanmacılar gibi geleceğe yerleştirdi. Kehanetlerin yalan olduğunu, bunların iktidar sahiplerinin arzu ve çıkarlarına uygun olarak tertiplendiklerini, pagan rahiplerin halkı böyle şeylere inandırmak için her tür hileye başvurduklarını öne süren Fontenelle'e göre, kehanetlerde doğaüstü bir taraf yoktu. O, karşılaştırmalı din alanındaki modern çalışmaların ilkini hayata geçirmişti. Göklerdeki Tanrı'nın varoluşuna beslenen inancın da, bilinmeyen karşısında dehşete kapılmış, doğal güçleri kontrol altına almak bakımından son derece güçsüz olan vahşi zihnin hastalıklı tepkisi olarak yorumlanması gerektiğini öne sürmekteydi. Fontenelle, ilkel insanın korktuğu her şeyin kısa bir süre sonra ibadet ya da tapınmanın objesi haline getirildiğini öne sürerken, Tanrı'nın varlığını reddedip dine psikolojik bir açıklama getirdi.

Fontenelle sosyal hayatta dinin bırakacağı boşluğu doldurması için her yola başvurmuştu. İşte bu çerçeve içerisinde, sabit yasalarca yönetilen bir doğa tasarımı geliştirmiş ve dinin yerine bilimi, özellikle de fiziği geçirmişti. O, bilimin özellikle 17. yüzyılda kazandığı zaferin iki büyük öncüsü ya da temsilcisi olduğunu

ileri sürüyordu. Bu öncüler Descartes ve Newton'du. Fontenelle, bu iki büyük âlimden her ikisinin de dünyaya büyük düşünce imparatorlukları tesis etmek için gelmiş büyük kafalar oldukları kanaatindeydi. O, bu yüzden doğa felsefesinde modern bilimin söz konusu öncüleri tarafından geliştirilmiş olan modern dünya görüşünü, mekanik doğa tasarımını güçlendirmeye yaygınlaştırmaya çalışmıştır.

Montesquieu

Montesquieu Baronu Charles Louis de Secondat (1869-1755) ise Aydınlanma çağında politika bilimine teorik bir temel sağlama işinde en ciddi ve en önemli adımları atmış düşünürdür. Gerçekten de o, tıpkı yüzyılın bilimci materyalistlerinin maddenin ve bu arada insanın davranışını yöneten yasaları keşfetmeye çalışması gibi, politik alanı bilimsel bir yaklaşımla ele almış, sosyal alanı veya politik dünyayı yöneten yasaları keşfetmeye çalışmıştır. Bunun da en önemli nedeni, onun politika alanının da kendi yasalılığı olduğuna inanmasıdır.

Baştan beri politikayı sosyal bir bilim olarak tesis etmek amacına yönelmiş olan Montesquieu, insanla ilgili olgu ve problemleri tıpkı doğa bilimlerinin doğal olayları araştırdıkları şekilde, bilimsel olarak ele alıp yorumlama çabası içinde olmuştur. Montesquieu'yü gerçek anlamda bir Aydınlanma düşünürü yapan husus da budur, yani onun doğa bilimlerinin yöntemiyle beşeri bilimlerin yöntemi arasında tam bir korelasyonun bulunduğu ve politika biliminin, son tahlilde geri kalan bütün diğer sosyal bilimleri kapsayan anahtar bilim olduğu inancıdır. Politik düşüncesi Kartezyanizmle ampirizmin bir karışımı veya sentezi olan, ortaya koyduğu bir dizi *a priori* unsur içermenin yanında, çoğu zaman mekanistik bir toplum modeli de öneren Montesquieu'nün önemi ve özgünlüğü politika bilimine yönelik ampirik, analitik ve özellikle de karşılaştırmalı yaklaşımda bulunur. Onu tipik bir Aydınlanma düşünürü yapan bir başka husus da reformculuğu olmuştur.

Montesquieu gerçekten de beşeri yasalarla yazılı olmayan yasalar olarak örf ve âdetlerin çeşitliliğini anlamak ve mümkün olduğu her yerde iyi/bilge yönetimlere yardım etmek gibi, bir teorik diğeri pratik iki amaç üzerine kurguladığı temel eseri *Kanunların Ruhu*'nun hemen başında yasayı, şeylerin doğalarından türeyen zorunlu ilişkiler olarak tanımlar. Ona göre, aslında tarihi gözlemleyen bir insan, gelenek ve göreneklerin, yasalarla kurumların hemen sonsuz bir çeşitlilik içinde bulunduklarını ve dolayısıyla, onların sürekli olarak değiştiklerini düşünür. Bununla birlikte, olguların ve olayların görünüşteki çeşitlilik ve kaosunun gerisinde bir düzen vardır ve bu düzen büyük ölçüde mekanistik veya deterministik bir düzendir. Mostesquieu'ye göre, Tanrı dünyayı yaratmıştır, her şeyi başlatan ilk nedendir ama onun yasaları nesnelerin doğasından kaynaklanan ilişkiler zincirinin ilk halkasından başka bir şey değildir.

Bundan dolayıdır ki yasalar, yatay olarak çeşitli varlıkların kendi aralarındaki zorunlu ilişkileri, dikey olarak da söz konusu varlıklar ile ilk akıl arasındaki ilişkileri ifade eder. Tanrı ile insan arasında kurulan bu ilişki, onu, evrensel yasaların bulunduğu sonucuna götürür. Başka bir deyişle, Montesquieu, insanın doğal yapısından kaynaklanan doğal yasaların dışında, her türlü somut koşullardan bağımsız bir adaleti cisimleştiren yasaların da var olduğunu öne sürer. Adaleti tecessüm ettiren söz konusu evrensel yasalar hep geçerli olan normlar olup, pozitif yasalar tarafından da hayata geçirilmeye çalışılır. Zira ona göre, insan sınırlı bir akla sahip olduğundan bilgisizliğe ve yanlışa düşer, kendini bin bir tutkuya kaptırır ve ilahi yasalara uymamaya, bunları çiğnemeye yönelir. Bundan dolayı, insan toplumlarını düzenlemek için çeşitli yasaların yapılması gerekmiştir; bu yasalar ilahi yasalarla uyumlu olup ilk adalet ilişkilerini yansıtırlar.

O, yasa koyucuların yaptığı pozitif yasalardan önce, insanın olduğunu söyler. Bu yüzden, beşeri yasaların çeşitliliğini anlamak için, onları belirli doğal ve sosyal çevreler içinde eylemde bulunduğu şekliyle insan doğasının ürünü olan yasalar olarak

değerlendirmemiz gerekir. Söz konusu doğal ve sosyal çevrelerin farklılığı ve çeşitliliği, elbette burada iş başında olan genel ilke ve nedenlerin bilgisine sahip olmamız koşuluyla, beşeri eylem ve kurumları, yani yasaların, toplumsal gelenek ve göreneklerin çeşitliliğini ve doğallıkla da milletlerin tarihini açıklayacak en önemli faktör olacaktır.

Beşeri bilim, şu halde, tarihe ve tarihsel araştırmalara ihtiyaç duyar, çünkü bu tür araştırmalar teoriyle pratik arasındaki bağı oluşturur. Siyaset pratiği veya devlet adamlığı her toplumun kendi tekliği içinde, yani tarihi ışığında ele alınıp anlaşılmasını gerekli kılar. Montesquieu tarihsel tikellerin sadece genel ilke ve nedenler ışığında anlaşılabileceğini, tarih bilgisinin teori ya da felsefeyi gerekli kıldığını, "yasama" olarak kanun ile "şeyler arasındaki zorunlu ilişkiler" olarak yasanın birbirine ancak bu şekilde bağlandığını öne sürer. Pozitif yasaların yapılmasından önce insanın ne durumda olduğu ve bu yasaların neden yapıldığı sorusuna yanıt vermeye çalışır. O, insanların başlangıçta hayvandan pek de farklı olmadıkları iddiasındadır. Dil ve akıldan yoksun olan doğa durumundaki insanlar, içgüdüsel korkular, güçsüzlük duygusu ve kendi varlığını koruma isteği tarafından sevk edilirler. Doğa durumundaki ilkel insanı karakterize eden şey, ona göre, saldırganlık duyguları değil de, onun kendi güçsüzlüğüne ya da zayıflığına dair bilincidir. Saldırganlık ve savaşın ancak toplum kurulduktan sonra ortaya çıktığını söyleyen Montesquieu, toplumun kökeninde buna ek olarak, insanda var olan doğal sosyalleşebilirliğin olduğunu belirtir.

Toplumun kaçınılmaz olarak hoşnutsuzlar yarattığını, zira birtakım avantajlara sahip olan grupların imtiyazlı olmaya çalıştıklarını ve kendi kuvvetlerinin farkına vararak bir tür üstünlük duygusuyla başkalarına savaş açmaya yöneldiklerini öne süren Montesquieu'ye göre, yasanın, adaletin ve hakkın kaynağı savaş olmak durumundadır. Yasa demek ki, savaşı bastırmanın, engellemenin bir yolu olarak ortaya çıkar; hak, adalet ve yükümlülük düşünceleri, insanın doğuştan getirdiği bir vicdan ya da ödev

duygusu olmadığına göre, yasayla birlikte zuhur eder. İnsan toplum içindeki hayatına adaletin ne olduğunu bilerek başlamıyorsa eğer, onun herhangi bir doğal amacı veya yetkinliği de olamaz. O, işte bundan dolayı, doğanın belirli bir yönetim biçimi veya yasalar sistemini öngörmesini kabul etmez.

Her milletin yasalarının o milletin yönetim biçimiyle, onun iklim ve coğrafya benzeri fiziki koşulları ve hürriyet, gelenek ve görenekler, ticaret ve din benzeri sosyal koşullarıyla sadece ilişkili değil aynı zamanda uyumlu olması gerektiğini söyleyen Montesquieu yasaların sergilediği veya sergilemesi gereken söz konusu ilişkiler bütününün yasaların ruhunu meydana getirdiğini söyler. O, işte bu sonuncu noktayla birlikte, en iyi devlete dönük klasik arayıştan, politik toplumu düzenlemede kendilerine başvurulacak rehber ya da ölçütler olarak ideal devlet, doğal hukuk veya doğal hakları türünden bütün ölçütlerden tamamen vazgeçer. Nitekim bir yönetim, ona göre, bizatihi kendisinden dolayı, kendi özü nedeniyle değil, üzerinde hüküm sürdüğü toplumun koşullarına uygun düşmesine bağlı olarak iyi ya da kötü olabilir.

Montesquieu yasaların ardından, yönetim biçimlerini ele alır. Ona göre, her yönetim biçiminin yasaların yakından ilişkili olduğu bir doğası ve ilkesi vardır. Bir yönetimin doğasını, onu kimin ve nasıl yönettiğini bildiğimiz zaman bilebileceğimizi söyleyen Montesquieu'ye göre, bir yönetimin doğası onun formunu, hukuki-politik yapısını ifade eder. O, iktidarın kimde olduğu ve bu iktidarı nasıl kullandığı ölçütünden hareketle cumhuriyet, monarşi ve despotizm benzeri farklı yönetim biçimleri olduğunu savunur. Belli bir yönetim şeklinin var olabilmesi, varlığını sürdürebilmesi için yönetilenlerin ona boyun eğmeleri gerekir. Fakat Montesquieu, yurttaşların buna ek olarak gönülden boyun eğmeleri, daha doğrusu onlarda ilgili yönetimin doğasına karşı bir yatkınlığın, bu doğaya çok uygun düşen belli davranış-düşünüş kalıplarının bulunması gerektiğini söyler. Bu da onun özgül bir tutku olarak tanımladığı ilkedir. Söz konusu ilke açı-

sından bakıldığında, her yönetim biçiminin, kaçınılmaz olarak kendine özgü bir tutkuya sahip olduğu söylenebilir.

Gerçekten de Montesquieu, demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm gibi ayrı yönetim tarzlarından her birinin ilkesi olarak sırasıyla erdem, ılımlılık, onur ve korku gibi dört ayrı tutku ya da duygudan söz eder. Fakat erdem, onur ve korku sadece farklı yönetim tarzlarının veya hükümet türlerinin çıkış noktalarını oluşturan ahlaki nedenler değildir; onlar aynı zamanda varlık sebepleri olarak görülmeleri gereken, sürekli nedenlerdir. Başka bir deyişle, yönetim türlerine hayatiyet verip meşruiyet kazandıran ilkeler geçerli olmaktan çıkıp başarısız olurlarsa, yönetimin kendisi de varlığını sürdüremez olur, içten içe çürüyerek başka bir yönetim tarzına dönüşür. İşte bu çerçeve içinde yurttaşının vatanseverliğini yitirip şan ve şeref peşinde koşmaya başladığı bir idare, cumhuriyetten monarşiye dönüşmekte olan bir yönetimdir; aynı şekilde onur duygusunun yerini korkuya bıraktığı bir monarşi de artık despotizm yoluna girmiş bir saltanat yönetimi olmak durumundadır.

O, üç temel yönetim biçiminden birisi olarak cumhuriyeti, demokrasi ve aristokrasi gibi iki ayrı başlık altında ele alır. Demokraside "insanların her şey olduğunu", fakat bunun onların söz konusu yönetim biçiminde keyfi davrandıkları anlamına gelmediğini öne süren Montesquieu'ye göre burada herkes yasalarca belirlenmiş bir düzene boyun eğmek durumundadır. Fakat demokrasinin özü, yasaları yapanın da halk olması nedeniyle, demokratik düzenin yurttaşlara zorla empoze edilmemiş bir düzen olmasında bulunur. Bundan dolayıdır ki, demokraside halkın bazı bakımlardan hükümdar, bazı bakımlardan uyruk durumunda olduğunu söyleyen Montesquieu demokrasiyle, elbette temsili demokrasiyi anlatmak ister. Bunun nedeni olarak ise o, sadece temsilcileri olmayan bir demokrasinin kısa süre içinde halk despotizmine dönüşmesi gerçeğini değil, halkın enine boyuna hesaplamaya, derin düşünmeye ve yargılamaya, kısacası yönetmeye yetenekli olmamasını da verir.

Demokraside egemenliği elinde bulunduran halkın kendisini seçtiği temsilciler yoluyla yönettiğini ileri süren Montesquieu, onun ilkesinin politik erdem olduğunu, yani demokratik yönetim biçiminde yurttaşların erdemli olmaları gerektiğini söyler. Söz konusu yönetim biçimine özgü tutku olarak erdem, her yurttaşın ilgili cemaat ya da toplumda yetişmiş olmaktan dolayı hissettiği bir şey olmak durumundadır. Buna göre, boyun eğilmesi gereken yasaların yapılmasına ve yöneticilerin ya da temsilcilerin seçilmesine herkesin katıldığı bir yerde, ortak iyiye, genel çıkara bağlanmaya, hatta halkın ruhuna belli ölçüler içinde adanmışlığa ihtiyaç duyulur. Politik erdemi, şu halde vatanseverlik, cumhuriyete ve yasalara duyulan aşk ve muhabbet olarak tanımlayan Montesquieu, onun cesaret, ölçülülük ve dürüstlük benzeri özel ya da ahlaki erdemlerin de kaynağı olduğunu söylerken, gerçek demokrasilerde özel-kamusal ayrımına yer olamayacağını ima eder. O, erdemi korumak ve geliştirmek için aşırı zenginlik ile aşırı yoksulluktan sakınılması gerektiğini savunur. Bunun da en önemli nedeni, erdemin yaklaşık bir eşitliğe, göreli olarak aşağı bir refah düzeyine ihtiyaç duymasıdır.

Demokrasinin en cazip yönünün yurttaşlarının moral kalitesi ve büyüklüğü olduğunu, onun yurttaşlarına oldukça yüksek düzeyde bir özgürlük ve eşitlik temin ettiğini dile getiren Montesquieu, bir yandan da demokrasinin yurttaşların özgürlük ve büyüklüklerine sınır koymak durumunda olduğuna işaret eder. O, bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi önemser, ona pek çok yönden değer verir; bununla birlikte, demokrasiyi eleştirdiği, yetersiz bulduğu pek çok nokta vardır. Bir kere, demokrasi, ancak küçük devletlerde başarılı olabilir, sadece Atina benzeri küçük kent devletlerine uygun düşer. Öte yandan demokrasinin yoksulluğa yakın bir maddi eşitliğe dayanması, bireyselliğin ve özel çıkarların göz ardı edilmesine bağlı bulunması, başkalarının çıkarlarına ve genelin mutluluğuna neredeyse tartışılmaz bir adanmışlığı temele alması, onda bireysel özellik ve yeteneklerin tam gelişimine engel olur. Bu açı-

dan bakıldığında, demokrasinin entelektüel ve sanatsal açıdan vasatiliği temsil ettiği söylenebilir.

Montesquieu, demokrasiye zarar veren, onu tahrip eden iki şey olduğunu söyler: Eşitsizlik ruhu ve aşırı eşitlik ruhu. Bunlardan eşitsizlik ruhu, yurttaşlar artık kendi çıkarlarını ülkelerinin çıkarlarıyla özdeşleştiremedikleri ve dolayısıyla, diğer yurttaşların çıkarlarını bir tarafa bırakarak, kendi çıkarlarını öne çıkarmaya ve başkaları üzerinde politik güç elde etmeye kalkıştıkları zaman ortaya çıkar. Aşırı eşitlik ruhu ise insanlar yurttaşlar olarak eşit olmakla yetinmeyip, her bakımdan eşit olmayı istedikleri zaman söz konusu olur.

Voltaire

François Marie Arouet Voltaire (1694-1778), Fransız Aydınlanmasının en önemli düşünürlerinin başında gelir, hatta Aydınlanma hareketinin babası olarak değerlendirilir. O, zamanının toplumsal, dini, politik ve kültürel koşullarını radikal bir biçimde eleştirmiş, bir tür ampirik felsefe yardımıyla gerçekleşecek reformların başlaması için büyük bir çaba sergilemiş olduğu için, Aydınlanmanın babası olarak görülür. Aklın egemenliği olarak tanımladığı ilerleme idesinin en önemli temsilcilerinden olan, ilerlemeden daha ziyade entelektüel, bilimsel ve iktisadi ilerlemeyi anlayan Voltaire, bilimsel ve iktisadi ilerleme için kaçınılmaz olduğunu düşündüğü toleransın savunuculuğunu yapmış, temelde düşünce ve ifade özgürlüğüyle özdeşleştirdiği politik özgürlüğün yılmaz bir savunucusu olmuştur. Tıpkı kendisine büyük bir hayranlık beslediği Locke gibi, devletin öncelikle insan haklarına saygı göstermesi gerektiğini öne sürmüştür.

18. yüzyılın diğer Fransız *philosophe*ları gibi, Voltaire de birinci sınıf ve özgün bir filozof olmanın ötesindedir. Bu yüzden, felsefi anlamda her zaman çok tutarlı görüşler geliştirdiği pek söylenemez. Bir yandan "düşünen madde" hipotezine başvurur ve sıkı bir materyalizme bağlanırken, diğer yandan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dönük argümanlar geliştirir. Despotizmden nefret

etmekle birlikte, politik anlamda demokrat biri olmayıp, filozofların etkisiyle aydınlanmış bir monarkın adil ve haksever yönetimini tercih eder. Bu özellikleriyle Fransız Aydınlanmasının hâkim kişiliği, Aydınlanma düşüncesinin bir pratogonisti haline gelen Voltaire, Fransız monarşisiyle Kiliseye açtığı savaş yanında, esas din ve Hıristiyanlık konusundaki görüşleriyle tanınır.

Voltaire'in felsefesinin en önemli kaynağı, İngiliz geleneği, özellikle de Locke olmuştur. Locke felsefesinden, doğuştan düşünceler anlayışına yönelik bir reddiye ile birlikte deneyimci bir anlam ve bilgi telakkisini, ama çok daha önemlisi insan zihninin güçlerini ve sınırlarını belirlemenin yegâne yolu olarak felsefi soruşturma anlayışını türetmiştir. Bilgimizin duyuların deneyiminden geldiğini bildiren Lockeçu öğretiyi benimserken, Voltaire sonradan söz konusu deneyimci epistemolojiyle irtibatlandırılmış iki öğretiyi açıklıkla reddetmişti. Onun reddettiği birinci görüş, eskiden şüpheciler tarafından öne sürülüp Locke'tan sonra Berkeley tarafından revize edilmiş "dış dünyanın ya da maddenin var olmadığı veya var olduğunun bilinemeyeceği" görüşüdür. Voltaire, bu yüzden Locke'un deneyimciliğini kabul ederken, dış dünyanın, zihinden bağımsız olarak var olduğunu öne sürer. Onun kabul etmediği ikinci görüş ise Diderot gibi düşünürler tarafından deneyimcilikle irtibatlandırılarak öne sürülecek olan "insanın özgürlüğünün bir yanılsama" olduğu görüşüdür. Bu anlayış, her şeyi duyu deneyimi yoluyla elde eden insanın kaçınılmaz olarak ve tamamen çevresi tarafından belirlendiğini, dolayısıyla insan için özgürlükten söz edemeyeceğimizi dile getirir. Voltaire birincisinde olduğu gibi, bu görüşü de sağduyunun bakış açısından ve bu arada ahlaki birtakım mülahazalardan hareketle reddeder.

Voltaire, benimsemiş olduğu söz konusu ampirik bilgi anlayışı ve metodolojiye uygun olarak, varlık felsefesinde iki tözün varoluşunu kabul eder. Bu tözlerden birincisi madde, diğeri de Tanrı'dır. Bu açıdan bakıldığında, onun Berkeley'in immateryalizmine olduğu kadar Tanrısız bir materyalizme de karşı çıktığı

söylenebilir. Voltaire'in söz konusu iki töz arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleri zaman içinde değişime uğramış olmakla birlikte, o genellikle, maddenin Tanrı'dan sudur ettiğini, kendi içinde tam bir yasalılık ve düzen sergilediğini öne sürer.

Tanrı söz konusu olduğunda ise Voltaire'in yine İngiliz felsefesinin etkisiyle sıkı bir deizme bağlandığını söylemek doğru olur. Fakat o, Tanrı'nın varoluşunu ele almadan önce, klasik Tanrı anlayışlarıyla dinin kendisine ve kurumsal boyutuna şiddetli bir savaş açar. Gerçekten de Voltaire esas olarak her tür karanlıkçılığa olan nefreti ve Hıristiyanlığa, özellikle de Katolik Kilisesinin temsil ettiği Hıristiyanlığa yönelik amansız düşmanlığıyla seçkinleşir. Fransız Aydınlanmasının Hıristiyanlıkla olan büyük savaşının en etkili silahı olan Voltaire'in Hıristiyanlığa olan düşmanlığı 17. yüzyılın bilimsel ve felsefi gelişmelerinin yarattığı bir inanç yitimiyle sınırlı veya özde bu gelişmelerden kaynaklanan bir düşmanlık değildir. O, Hıristiyanlığa temelde sosyal ve insani gerekçelerle saldırır. Voltaire'in gözünde Hıristiyanlık ve Kilise otoriteyi, sınırlama ve baskıyı temsil etmektedir. O, bir kere asla sorgulanamayan bir öğreti ortaya koyar, insanlara neye inanacaklarını söyler. Dahası, Hıristiyanlık ve Kilise, insanın bu dünyadaki rolüyle ilgili bir anlayışa ek olarak, değişmez bir dünya görüşü empoze eder ve ilk günaha veya insanın aşağılanmasına dayanan ve insani eğilimleri bastırmayı vaaz eden bir ahlak anlayışı benimser. O, insan zihnini kontrol etmeyi ve politik iktidarı etkilemeyi hâlâ sürdürmektedir. Eğitim sistemindeki tekelleşmeden, bilginin ilerlemesini durdurmaktan sorumlu olan Kilise, Voltaire'e göre, yarattığı fanatizm ve hoşgörüsüzlükle her tür ilerlemenin önündeki mutlaka aşılması gereken bir engel durumundadır.

Hıristiyan bağnazlığına yönelik bütün bu sert ve acımasız eleştirilerine, üstlenmiş olduğu Hıristiyanlığı bir şekilde yıkma misyonuna rağmen, o Hıristiyan Kilisesinin otoriteryanizminin tam karşıt ucunda yer alan materyalist ateizme de düşmek istemez. Başka bir deyişle, Tanrı'nın yokluğunun yol açacağı ni-

hilizmden korkan Voltaire, bu inançsızlığın halk için büyük bir tehlike yarattığı inancındadır. Buna göre, entelektüellerin ateist olmaları, bu bir sorun yaratmaz; ama ayak takımı ateist olursa, bu durum toplumun bekası ve sosyal düzen açısından büyük bir sıkıntı doğurur.

Voltaire şu halde nihilizm korkusuyla, bir doğal dinin ya da aynı anlama gelmek üzere bir akıl dininin savunuculuğunu yapmaya geçer. Başka bir deyişle, bir dinin hem akait veya dogmatik, hem de etik boyutu bulunduğundan hareketle o, akıl yoluyla temellendirilemeyen birincisinin tamamen terk edilerek bütün dinlerde ortak olduğuna inandığı ikincisinin oluşturduğu temel üzerinde, akıl yoluyla bulunmuş bir Tanrı inancına varmanın gerekliliği üzerinde durur. Voltaire'in Tanrı'ya varışı, son çözümlemede şu iki yoldan biri ya da diğeriyle olur. Buna göre o, Tanrı'nın varlığını nesnel bir serimle ve rasyonel bir analizle ortaya koyar, akıl yoluyla kanıtlar. Ya da ikincileyin birtakım kaygılardan hareketle, ateizm ve nihilizmin yol açacağı ahlaki ve sosyal kaosa atıfta bulunur ve Tanrı'nın varoluşunu öznel bir serimle ya da pragmatik bir analizle ortaya koyup, "Tanrı'nın olmaması durumunda bile, bir Tanrı'nın icat edilmesi gerektiğini" öne sürer.

La Mettrie

Julien Offray de la Mettrie (1709-1751), natüralizmi, materyalizmi, mekanizmi, ateizmi ve bilimsel felsefe anlayışıyla Fransız Aydınlanmasının en ilginç şahsiyetlerinin başında gelir. Öyle ki makine-insan teorisi iki yüzyıldan beri Aydınlanma felsefesi veya zihniyetinin tipik ifadesi veya veciz tanımı, daha doğrusu materyalist manifestosu olarak alınmıştır. Buna göre o, Aydınlanma geleneği içinde daha sonra başkaca düşünürler tarafından temsil edilecek bir tıbbi materyalizm geleneği oluşturan kişidir. Dini ve onun kalıntısı olduğunu düşündüğü metafiziği aydınlanma ve ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak gören la Mettrie de özgün bir filozof olmanın hayli uzağındadır. O, tıp eği-

timi ve hekim kariyeri sırasında edindiği birikimi, Descartes'tan aldığı mekanizme ve Locke'tan öğrendiği ampirizme uygulamış ve böylelikle de, en azından kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmuştur.

Varlık Görüşü: La Mettrie iki temel eserle ün kazanmıştır: *Ruhun Doğal Tarihi* ve *Makine İnsan*. O, söz konusu iki eserde, bilimsel olgu ve teorilerin ampirik alanından, anatomi, fizyoloji, kimya, tıp gibi bilgi dallarının mantıksal bir uzantısı olarak gördüğü felsefeye doğru hareket ederek, geleneksel düalizmleri şiddetle eleştirir ve tinsel tözün hiçbir şekilde var olmadığını göstererek mutlak bir materyalizme varır. La Mettrie'nin her iki eserine de ortak olan bir başka husus, onun önce Lockeçu ampirizmden veya duyumculuktan hareketle zihin içeriklerinin doğal dünyadan bağımsız hiçbir gerçekliği olmadığını savunması ve bu temel üzerinde ruhun tinselliği görüşünü yıkarak, doğada tam bir sürekliliğin bulunduğunu iddia etmesidir.

La Mettrie'ye göre, bütün duyumlar bize duyu organlarımızdan gelmektedirler. Duyu organları ise duyumun merkezi olan beyinle sinirler aracılığıyla temas kurarlar. O, küçük sinir kanallarında bir sıvının, yani hayvansal veya nebati ruhun hareket ettiği ve bunun da deneyimle kanıtlandığı inancındadır. Söz konusu hayati ruhların duyumu alıp, beyne aktardıklarını ileri süren filozofa göre, duyumları hisseden şey de maddi olmalıdır. Nitekim o, spiritüalist diye çağırdığı Descartes'a nazire yaparak, "Ben bedenim, düşünüyorum" der.

La Mettrie, Condillac'ın "heykel adam" görüşünün belki de ilk örneğini oluşturan başka bir hipotezinde ise bizden az aydınlatılmış, dışarıdan hiçbir gürültünün gelmediği, en küçük bir hareketin dahi duyulmadığı bir yeraltı mağarası ya da odası tasarlamamızı ister. Yeni doğmuş bir bebek burada hep sessizlik içinde, bir sütannesinden yalnızca yaşaması için gerekli olan bakımı görsün ve bu şekilde 20, 30 ve hatta 40 yaşına kadar dünyadan ve insanların hayatından hiç haberdar olmadan büyüsün. Ve

yaklaşık 40 yaşlarında da yalnızlığını terk etsin. Daha sonra ona bu yalnız yaşadığı süre içinde ne düşündüğü ve o zamana kadar nasıl beslenip büyütüldüğü sorulsun. La Mettrie'ye göre, o buna hiçbir cevap veremeyecektir. Hatta şimdi duymakta olduğu seslerin ne ifade ettiğini bile anlamayacaktır. O zaman La Mettrie sorar: Tanrı'dan gelmiş şu ölümsüz parça nerededir? Bedenle birleşmeye gelen şu o kadar aydın ve bilgin ruh nerede olmak durumundadır? La Mettrie'ye göre, sadece şekli ve fiziki yapısı bakımından insan olan bu varlık, o andan itibaren duyularını kullanarak, birbirleriyle bir düzen içinde birleşen duyumlar alacaktır. Duyular olmazsa düşünceler de olmaz; insanın öğrenimi ne kadar sınırlı olursa, düşüncesi de o kadar az olur. Duyumlar olmazsa kavramlar olmaz. Öyleyse, ruh adı verilen sözde varlık duyumlar alan beyinden başka hiçbir şey değildir.

Gerçekten de ruh adı verilen ayrı bir tözün var olmadığını, var olan yegâne şeyin madde olduğunu öne süren La Mettrie, bu noktada kalmayıp yer kaplama, harekete geçirici güç ve duyum yeteneğine sahip maddenin ezeli olduğunun ve varoluşunu kendisine borçlu bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler. Buna göre, o, hareket ve duyumu maddenin asli özellikleri haline getirirken, bu özellikleri maddeye aktaracak bir Tanrı'nın varlığını da yadsır. La Mettrie ikinci olarak, maddeye duyum özelliği yükler ve dolayısıyla, duyumun insanla sınırlı olmadığını kabul ederken, insanla diğer doğal varlıklar arasında tam bir süreklilik bulunduğunu kabul eder. O yine, maddenin kendinden-kaim olduğunu öne sürmek suretiyle de Tanrı'nın dünyaya müdahalesini ve nihayet, ruhun ölümsüzlüğü imkânını ortadan kaldırır.

Etik Anlayışı: Modern çağın Aristippos'u olarak görülen La Mettrie, sisteminin mantığı gereği sadece niceliksel bir hazcılığı savunabilmek durumunda kalmıştır. Çünkü ona göre, insan yaşamının amacı mutluluktur. Mutluluk ise her yerde aynı olan, fakat nitelik bakımından kaba veya ince, kısa süreli veya sürekli zevklere bölünebilen haz duygusuna dayanır. Yalnızca beden-

lerden meydana geldiğimiz için, en yüksek entelektüel hazlar bile, La Mettrie açısından özleri itibariyle maddi ya da bedensel zevkler olmak durumundadır.

Bu hazlar bununla birlikte, birbirlerinden değerleri bakımından farklılık gösterirler. Bedensel zevk şiddetli, ama kısa sürelidir. İnsanın bütün bir varlığının uyumundan doğan mutluluk ise sakin, ama uzun sürelidir. La Mettrie'ye göre, doğanın en temel yasası olan çeşitlilik içinde birlik yasasına, öyleyse burada da rastlanır. Soylu bir karaktere sahip ve eğitim görmüş kişilerin yüksek düzeyden, sıradan insanlarınkinden daha başka hazları duymaları söz konusu olmakla birlikte, ilke olarak her tür mutluluğun aynı değerde olduğunu kabul etmek gerekir. Buradaki farklılığın La Mettrie, özsel değil de, arızi bir farklılık olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürer. Ona göre, salt hazzın özünü göz önüne aldığımız takdirde, şunu kabul etmemiz gerekir ki, cahil kişi de "aydınlanmış", bilge kişi gibi haz duyar ve ahlaken kötü bir kimsenin aldığı zevk iyi bir insanın duyduğu zevkten daha az değildir. La Mettrie'nin bu etik anlayışında, artık iyilik ve kötülüğün de, hatta "aydınlanma"nın bile gerçek bir önemi kalmaz, çünkü "iyiler de kötüler de aynı zevk yolunu izlerler."

Zekâ, akıl ve bilgi, öyleyse, mutluluk için gereksiz, hatta zararlı şeylerdir. Bunların hepsi de, la Mettrie'nin gözünde, insanın pekâlâ vazgeçebileceği şeyler olmak durumundadır. Nitekim insanlardan büyük bir çoğunluğu onlardan gerçekten de vazgeçmiş olduğu halde, hiç de mutsuz değildir. Buna karşılık bedensel mutluluk, doğanın bütün insanlara kendisi sayesinde aynı derecede mutlu olma hak ve imkânını verdiği bir araçtır. Doğa, herkesin hayatını aynı derecede zevkli kılmıştır.

Condillac

Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), Aydınlanma materyalizminin gerçek başlangıcını meydana getiren duyumculuğuyla ünlüdür. O, felsefeye yaklaşımı daha ziyade pragmatik ve insan merkezli olan 18. yüzyıl Fransız düşüncesine, ilgilendiği ya da

önemsediği araştırma türleri için gerekli hareket noktasını ve 19. yüzyılın Fransız ideologları için de en önemli malzemeyi sağlamıştır. Nitekim zihinsel içeriklerimizi kaynaklarına götüren analiz yöntemiyle, onun "ideoloji" olarak bilinen düşünce geleneğinin kurucusu olduğu kabul edilir. Onun daha ziyade Locke'un ampirizmini popülerleştirmekten meydana gelen duyumcu epistemolojisi, insana dair anatomik ve materyalist bir açıklama ortaya koymak bakımından Aydınlanma ruhunu yansıtır. Condillac bundan dolayı, epistemoloji alanında Fransız 18. yüzyıl düşüncesinin en önemli filozofu olarak değerlendirilir. Condillac'ın dahası, Locke'un duyumcu epistemolojisiyle Descartes'ın tümdengelimsel mantığını birleştirdiği ve Aydınlanma düşüncesine temel araştırma yöntemini temin ettiği öne sürülür.

Condillac, birçok Aydınlanma düşünürü gibi, felsefesine beşeri bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği, en azından (psikoloji ve epistemolojiyle özdeşleştirdiği) metafizik ve etiğin geometri gibi kesin hale getirilebileceği inancıyla başlar. *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Bir Deneme* adlı temel eserinde, insan zihnini işte bu inançla araştırmaya geçer. Onun insana, insan zihnine dair araştırmasında veya duyum yoluyla basit idelerden bilimsel bilginin daha soyut ve kompleks idelerine geçişi açıklamak amacıyla kullandığı yöntem, Locke'un ampirizmini Descartes'ın dedüktif mantığıyla evlendirmesinin sonucu olan analiz yöntemidir. Buna göre, insanın dikkat, akıl yürütme, yargılama gibi entelektüel faaliyetleriyle ilgili temel terimlerin anlamlarını açıklığa kavuşturmaya, insan zihnini veya onun anlama yetisini kavramaya kalkışan Condillac, bu çerçeve içinde, önce ilk hakikati bulmaya, ilgili kavramı daha basit öğelere ayırmaya çalışır. Böyle bir çözümleme ya da indirgeyici analizin sonucunda tespit ettiği şeyi kullanarak, dedüksiyon yoluyla kendisinden önce çoğunluk tinsel bir tözün edimleri diye anlaşılmış olan her şeyi ve dolayısıyla da bir bütün olarak entelektüel alanı yeni baştan inşa eder.

Condillac, insanın anlama yetisine dair açıklamasında, aradığı ilk ilkeyi, yapacağı sentezin temel unsurunu duyum ya da izlenimde bulur. Onun gözünde, entelektüel olan her şeyin kendisinden hareketle inşa edildiği ilk ve yegâne kaynak duyumdur. Fakat duyum olsa olsa bir sonuçtur; bu yüzden, duyumun gerisinde onu koşullayan veya tetikleyen çok daha temel başka bir şeyin olması gerekir. O, insanın fiziki ihtiyaçlarının, onun duyumlarının bir sonucu veya bu duyumlara bir tepki olarak haz ya da acı deneyimi içinde olmasına neden olduğunu söyler. Başka bir deyişle, zihnin geçirdiği bütün dönüşümlerin bizi, onu yeni şekiller almaya, yeni edimleri oluşturmaya sevk eden gizil enerjiyi anlayabilmek için, bir ilk harekete geçirici gücün varoluşunu varsaymaya zorladığını öne sürer. Bu ilke ise başka hiçbir şeyde değil, sadece isteme, arzulama ve çabalamada bulunur; kısacası, ihtiyaç, itki ya da arzu bilgiden önce gelip, onun önkoşulunu meydana getirir.

Condillac bu görüşünü düşünce tarihinin en meşhur düşünce deneylerinden biriyle ortaya koyar. "Heykel-adam anlayışı" olarak bilinen bu yeni yönteme veya düşünce deneyine uygun olarak, o, içeriden organize edilmiş olup, bizim gibi yaşayan, fakat mermerden kabuğu dolayısıyla duyum alamayan bir heykel tasarlar; bu mermer kabuğun çeşitli parçaları kaldırıldıkça, heykel düşünsel ve manevi hayata kavuşacaktır. Mermer kabukta önce, koku alma organını örten parça kaldırılır. Mermerden heykel, bu andan başlayarak yalnızca kokuları algılayabilir. Heykelin yanına bir gül yaklaştırıldığında, Condillac'a göre, onda gülden aldığı izlenimin sonucunda, bir duyum meydana gelir. Heykel, bu düzeyde kendisini henüz duyum alan bir varlık olarak bilemez. Onun benliği, bilinci, şimdilik yalnızca gül duyumundan ibarettir. Gül, heykelin yanından uzaklaştırıldığında, heykelde algılamış olduğu kokunun bir izi, bir yankısı kalacaktır ki, bu da bellektir.

Heykelin yanına bundan sonra bir menekşe, bir yasemin ve pis kokan bir bitki yaklaştırılsın, der Condillac. Heykelin ilk ve

tek duyumu olan gül kokusu, onun için ne hoş, ne de nahoştu. Zira ortada yalnızca tek bir duyum vardı, heykelin dünyası gül kokusundan ibaretti ve gül duyumuyla karşılaştırılabilecek başka hiçbir şey yoktu. Yeni çiçeklerin ortaya çıkmasıyla birlikte, heykel bunları, belleğin kendisine anımsattığı ilk duyumla karşılaştırma imkânı bulur. Artık heykel, bu duyumlardan bazılarını hoş, bazılarını nahoş bulmaya başlar. Yani, heykelin aldığı duyumlardan ve bu duyumların karşılaştırılmasından tercihler, istekler, tutkular doğar. Çünkü istemek demek arzu etmek demektir. Bu da, Condillac'a göre, duyumların bir sonucu olarak iradenin zuhuru anlamına gelir.

Karşılaştırmadan, yani birkaç duyumdan ayrıca yargı, düşünme, akıl yürütme, soyutlama, kısacası tüm zihinsel faaliyetler doğar. Kokulardan bazıları ona haz, bazıları ise acı vermiştir. Şu halde, heykel birçok duyumda sergilenen ortak özellikler olarak, haz ve elem duygularını belleğinde saklayacaktır. Haz gül duyumunda, menekşe yasemin duyumunda ortak olan bir özellik, temel bir niteliktir; elem ya da acı ise, pis kokan çürümüş şeylerle ilgili duyumlarda ortak olan bir özelliktir. Heykel, bu ortak özellikleri bağlı bulundukları özel durumlardan ayırt eder; onları ayırır, soyutlama yapar ve böylelikle haz, acı, sayı, süre gibi soyut kavramları elde eder. Bunlar, genel fikirlerdir.

Condillac'a göre, bu genel fikirleri açıklamak için özel bir yetiye gerek yoktur. Zihnin en yüksek fonksiyonu olan soyutlama, ruhun tüm yetilerini içeren ve özetleyen duyumun bir devamı ya da yalnızca şekil değiştirmesidir. İç deneyim ya da benlik ise duyumların ürünü olup şimdiki duyumlarımızla belleğin bize anımsattıklarının toplamından başka bir şey değildir. Zihinden bağımsız bir maddi gerçeklik, dış dünya fikrine gelince, bunu insana ne koku, ne tat alma, ne işitme, ne de hatta görme duyusu verebilir. Onun gözünde, renkler de, tıpkı sesler, kokular ve tatlar gibi, henüz duyumlardan, insanın kendisine özgü hallerden ibaret olup, hiçbir şey insana bunları dışarıdaki nesnelere bağlama imkânı vermez. Bunu insana verebilecek olan yegâne

şey, dokunma duyusudur. Yer kaplama, şekil, katılık, cisim fikirlerini vererek, bize nesnel dünyayı gösteren ancak dokunmadır. Condillac'a göre, ancak dokunduktan sonradır ki, insan diğer duyulardan aldığı izlenimleri, renkleri, sesleri, tatları ve kokuları, kendisinin dışında bulunan, zihninden bağımsız nesnelere atfedebilmektedir. Dokunma duyusu, en yüksek, en temel ve en önemli duyu olup, diğer duyuların adeta terbiyecisidir; renkleri doğaya dağıtmayı göze öğreten odur.

D'Alembert

Seçkin bir matematikçi ve bir bilim insanı olarak D'Alembert (1717-1783), Fransız Aydınlanmasının merkezi şahsiyetlerinin en başında gelir. Ansiklopedi projesinin mimarı ve iki editöründen biri olan filozof, Aydınlanmanın akılcılık ve bilimciliğinin ve dolayısıyla ilerlemeciliğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Bu açıdan bir sonraki yüzyılın pozitivizmini önceleyen filozof, bilgiyi bir güç olarak görmüş, ilerlemenin anahtarının bilim olduğunu savunmuştur.

D'Alembert'in felsefesi, aynı zamanda matematiksel bilgi ve soyutlamanın temel özelliği olan açıklık ve dakikliği şiar edinmiş bir felsefeyi ifade eder. Aslında o, bundan da öte 17. yüzyılda Galileo, Newton ve Descartes tarafından gerçekleştirilen doğanın matematikselleştirilmesi işlemini 18. yüzyılda büyük bir güçle devam ettiren kişiydi. Doğal düzenin özü itibariyle, işleyişi geometrinin ilkelerine uygun olarak açımlanabilecek yasalar tarafından yapılandırıldığına inanıyordu. Bütün doğal fenomenlerin temel matematiksel ilkeler yoluyla açıklanması gerektiğini savundu. Doğal düzeni oluşturan bütün olay ve süreçlerin temeldeki matematiksel yapının gerçekliğini yansıttığını düşünüyordu. Bu yüzden, matematikten yola çıkarak, bilimsel bilgiyi birlikli ve bütünlüklü bir yapı halinde inşa etmeye ve söz konusu yapıyı da, bireysel çalışmaları yanında, *Ansiklopedi* yoluyla ifade etmeye çalıştı.

İlerlemeciliği: D'Alembert, bütün bir uygarlık tarihini baskıcı ve karanlık güçlere karşı verilen sürekli bir savaş olarak görürken, ilerlemeciliğin ve aydınlanmacılığın savunuculuğunu yapar. Ona göre, ilerleme, esas itibariyle moderniteyle birlikte başlamıştır. İnsanlığın barbarlıktan çıkarak ilerleme yolunda emin adımlar attığı, gerçek bir ilerlemenin yaşandığı asri zamanlarda bayrak, hemen tamamen birkaç büyük adam tarafından taşınmıştır. Bu büyük adamlardan ilki, D'Alembert'in gözünde, Bacon'dur. O, Bacon'un en büyük başarısının, bilime deneysel bir yaklaşımın gerekliliğine vurgu yaparken, düşünceyi skolastik önyargıların zincirinden kurtarmak olduğunu düşünür. Bacon, bilimsel araştırmayı engelleyen bir şey olarak ereksel nedenlere ilişkin araştırmadan vazgeçerken, kendisini ve bilimi sadece sonuçları araştırmakla sınırlamış ve bunu yaparken de, kendisini Doğa adlı kitabın yazarı olarak görmekten vazgeçip, bilimi "deney yolu"na sokmuştur.

Onun gözünde, ilerlemenin bayrağını Bacon'dan alıp çok daha ileriye götürmüş olan kişi Descartes'tır. Descartes, D'Alembert'e göre, çağdaşlarına otoritenin, sanıların ve skolastisizmin, kısacası barbarizm ve önyargıların boşluğunu gösterdiği için, modern felsefeyi başlatan, en büyük entelektüel devrimi gerçekleştiren kişi olmak durumundadır. Yani o, eski felsefenin sığlığını ve sonuçsuzluğunu göstermek suretiyle, yeni bir entelektüel bakışı yaratmış olan filozoftur. Kartezyen metodolojiyi neredeyse aynen benimseyen D'Alembert, Descartes'ın taşıdığı büyük öneme rağmen, modernitenin gerçek mimarları, ilerleme ruhunun esas büyük temsilcileri olarak Newton ve Locke'u görür. Newton'un, Locke'un metafizik ya da felsefe için yaptığı şeyi, bilim için gerçekleştirmiş olduğunu söyleyen D'Alembert'e göre, onun en büyük başarısı, Descartes'ın salt ilke olarak öne sürdüğü işi fiilen başarmış olması, yani geometriyi fiziğe mükemmelen uygulamış olmasıdır. Bütün çağdaşları gibi o da, Newton mekaniğinin doğal fenomenleri bir bütün olarak açıklama ve öndeyileme gücünden ve tüm göz-

lem verilerinin birtakım matematiksel ilkeler yoluyla bir sistem içinde bir araya getirilmesinden çok etkilenmişti. Bu yüzdendir ki, gizli, gözlemlenemeyen nedenleri aramaktan vazgeçen Newton'da deney ve kalkülün kusursuz birleşimi, ona göre, evrenin mutlak birliğini gözler önüne sererken, tam, kusursuz ve her yönüyle çok parlak olan yeni bilimi yaratmıştır.

Doğaya ilişkin bir araştırmayla değil de, bilginin doğasına ilişkin eleştirel bir araştırmayla meşgul olan Locke ise, şimdiye kadar metafiziğin karanlık bulutları arasında yolunu kaybetmiş olan felsefeye, deneyim alanında yeni ve pozitif bir başlangıç noktası temin etmiştir. Verdiği örneklerden de açıklıkla anlaşılacağı üzere, entelektüel ilerleme D'Alembert için sadece yeni keşiflerden, salt yeni olguların bir araya getirilmesinden meydana gelmez. Birliği vurgulayan, doğayı meydana getiren şeyler arasında evrensel bir bağlantı bulunduğunu öne süren D'Alembert'e göre, bir fenomenler sistemi olarak doğa homojen ve eşbiçimli olup, bilimsel bilginin amacı bu sistemin birliğini ve tutarlılığını gözler önüne sermektir.

Başka bir deyişle, evren, doğru anlaşılabildiği takdirde, tek bir olgu olarak görünür ve bütün doğal fenomenlerin gerisinde bir birlik olduğu ortaya çıkar. Nitekim o, fenomenleri mümkün en az sayıda temel ilkeye indirgeme teşebbüsü olarak çok verimli olduğuna inandığı bir felsefi yöntem önermiştir. Her şeyden önce olgularla ilgili titiz ve dikkatli gözlemlerin önemini vurgulayan bu yöntem, insani bilginin bütün dallarının birbirleriyle ilişkili olduğunu varsayar. Entelektüel ilerleme buna ek olarak veya bilimsel bilgiyi ön plana çıkartırken, metafiziğin yadsınmasını gerektirir. Nitekim D'Alembert, metafiziksel teori ve spekülasyonların insanları antinomilere götürüp, mutlak bir şüpheyle sonuçlandığını bildirir; metafizik, bundan dolayı asla bir bilgi kaynağı olamaz. Onun gözünde geleneksel metafiziğin en büyük hatası, gündelik deneyim alanıyla olan bağını koparması, gözlemlenemeyen konu ya da varlıklarla ilgili olarak spekülasyonda bulunması ve böylesine imkânsız bir bilgi telakkisinden

yola çıkarak gerçek bilgi, ampirik araştırmaya dayalı bilgi için bir engel teşkil etmesidir.

Bilgi Anlayışı: D'Alembert bilim ya da bilgi anlayışı bakımından pozitivist olmanın yanında, pragmatist bir düşünürdür de. Zira bilgiyi fenomenlerin "gerçek" doğaları yerine, onların insan tarafından algılanışına dayandıran D'Alembert'in bilgiyle ilgili görüş ve tartışmaları baştan sona insan merkezlidir. Ahlaklılığın öğelerinden sanatlar ve bilimlere kadar bütün bilgi türlerinin, insanın ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla organik olarak ortaya çıktığını bildirir. Duyu deneyimine akli bir analizi uyguladıkları için bütün bilimlere başlangıçta ortak bir yapının ve aynı bakış açısının egemen olduğunu, fakat çeşitli bilimlerin sonradan birbirlerinden, sosyal zorunluluğun bir gereği olarak ayrıldıklarını öne süren D'Alembert'e göre, hepsi de aynı ilkeye dayandıkları için felsefeyle, bilim ve etik arasında hiçbir farklılık yoktur. Bir yandan temel ahlaki ilke ve fikirleri yaratırken, diğer yandan yararlı bilgi arayışını harekete geçirmiş olan söz konusu ilke, acıdan sakınma ilkesidir. Kendi varlığının bekasını temin etme isteği ve onu sosyal olarak uyumlu eylem yoluyla koruyup geliştirme ihtiyacı tarımı, tıbbı, kısacası bütün yararlı bilimleri vücuda getirmiştir. Onun felsefi araştırmaya yaklaşımı da aynı şekilde insani ihtiyaçlara dayandırılır, yarar üzerinde temellendirilir.

Bilginin değeri konusunda Bacon'u izleyip Comte'u önceleyen D'Alembert, bilginin kaynağı meselesinde hemen tamamen Locke'u takip etmiş, özde onun duyum teorisini geliştirme işiyle meşgul olmuştur. O da öncelikle doğuştan düşüncelerin olmadığını öne sürer. Sonra da insanın evrenin bilgisine, hipotezler oluşturarak değil, fakat fiziki fenomenlere ilişkin dikkatli bir inceleme ve araştırmayla vardığını belirtir. Söz konusu ampirik bilgi anlayışına göre, insanın anlama yetisinin veya bilginin temelinde duyu izlenimleri vardır. Bütün kompleks kavramları, bilimin ve sanatın bütün yaratımlarını ilk duyu izlenimlerine kadar geri götüren D'Alembert'de de, duyu deneyimi bütün insan-

lara ortak olduğu için, onun eğitimin değerine beslediği inanç açısından büyük önem taşır. Ona göre, duyu izlenimlerinden, kendisinin iki türe ayırdığı ideler doğar, onlardan da entelektüel donanımımızı meydana getiren her şey.

Etik Anlayışı: D'Alembert pozitivist yaklaşımı bağlamında, metafizik unsurlardan temizleyerek fenomenler arasındaki ilişkilere dair araştırmayla sınırladığı bilim için yaptığının aynısını etik için de yapmaya çalışmıştır. Etiği metafizik ve teolojiden arındırma çabası vermiş olan D'Alembert ahlaklılığın ilkelerinin evrensel olduğunu, bütün dinler ve milletler için bir ve aynı olduğunu öne sürer. D'Alembert söz konusu evrensel etiğinde, bütün bir ahlaklılık alanının tek bir ilkeye, yani "aydınlanmış öz-çıkar veya ben sevgisi"ne indirgenebileceğini öne sürer. Ona göre, bu ilke bütün içerim ve sonuçlarıyla bir bencillik ilkesi olmayıp, bütün ahlaki fedakârlıkların temelini oluştur. Başka bir deyişle, mutluluğa erişmenin yegâne yolu, başkalarının da mutluluğunu hesaba katmaktan geçer. Ahlaklılığın toplumların ortaya çıkışının zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyen D'Alembert'e göre, filozofun görevi, insanı toplum içinde yerli yerine oturtmak ve ona güçlerini ortak refah ve mutluluk yolunda kullanmasını öğretmektir.

Ahlaklılığın nihai amacı mutluluktur; fakat bu, bireysel mutluluktan ziyade sosyal mutluluk olmak durumundadır. Söz konusu genel mutluluğa zarar veren her şey, ona göre, ahlaken kötüdür. Bütünüyle materyalist bir varlık telakkisinin değere pek yer bırakmayan kuruluşu içinde, D'Alembert bireysel mutluluktan sosyal mutluluğa geçişin, öz-çıkar ya da ben sevgisini başkalarını gözeten bakış açısıyla dengelemenin, özellikle de atomize bireylerden oluşmuş ve geleneklerinden koparılmış bir toplum düzeni içinde hiç de kolay olmadığını kısa süre içinde görür. Bireyin "aydınlanmış öz-çıkarı" başkalarına karşı olan yükümlülükleriyle çatıştığı zaman, ondan başkalarının mutluluğu uğruna kendini feda etmesi nasıl istenecektir?

D'Alembert, "doğal ya da pozitif hiçbir hukuk sisteminin bizi başkalarını kendimizden daha çok sevmeye zorlayamayacağını" apaçık bir şey olarak alsa da, önce ahlaki ilkelerin, doğaüstü ya da aşkın bir otoriteye değil de, insan doğasına dayandığını bir kez daha öne sürer ve bu ilkeler için yeni baştan temeller aramaya geçer. Onun işte bu noktada başvurduğu iki ana açıklama tarzı, biri psikolojik diğeri sosyolojik iki temel düşünce vardır. Bunlardan birincisi "aydınlanmış öz-çıkar"ın yeni bir versiyonu olan, insanın durumunun özsel belirleyicilerinden biri olarak "acının zorunluluğu" düşüncesidir. Bu, Aydınlanma düşünürlerinin hemen tamamı tarafından benimsenmiş olan insan eyleminin onun acıdan kaçıp hazza yönelmesi evrensel çabasının bir ürünü olduğu fikrinin yeni bir dönüşüm kazandırılmış şeklidir. İlkeye göre, acı çekmeden, eşdeyişle fedakârlık etmeden hazza, yani mutluluğa erişmek mümkün olamaz.

D'Alembert bunun ardından, ahlaktan ancak bir toplum içinde başkalarıyla ilişkiye girdiğimiz zaman söz edebileceğimizi, dolayısıyla ahlaki değerlerin başkalarından yalıtılmış olarak yaşayan bireyler tarafından değil de sosyal grubun davranışı yoluyla geliştirildiğini, bu yüzden ahlaklılığın hiçbir zaman kişisel bir mesele olamayacağını çok daha büyük bir kuvvetle söyler. Ahlaki ilkeler, bütünün ve bütünü oluşturan parçaların ortak iyiliği ve çıkarından dolayı, topluma ayrılmazcasına bağlı olmak durumundadır. Öyleyse, ahlaki ilkelerin kaynağı insanların kendilerinde bulunabilmekle, ahlaki tüm mülahaza ve ilkeler öz-çıkar veya ben-sevgisine dayanmakla birlikte, ahlaklılık varoluşunu bizim yalnızca toplumsal varlıklar olarak var olmamız olgusuna ve söz konusu sosyal bağlam olmadığı takdirde etik problemin hiçbir anlamı olamayacağı gerçeğine borçludur. Buna göre, insanlar birbirlerine ihtiyaç duydukları ve bu ihtiyaç onlara birtakım yükümlülükler getirdiği için, ahlaki bir biçimde eylemde bulunurlar.

Diderot

Denis Diderot (1713-1784), Fransız Aydınlanmasının felsefesi en az dogmatik olan düşünürlerindendir. Bu, katıksız materyalizmine ve kesin duyumculuğuna rağmen böyledir. Bilgeliğin başlangıcının ve çoğunluk sonucunun da şüphe olduğunu savunan Diderot özellikle etikte aşırı veya paradoksal görüşlere ulaşmıştı. Diderot, *Ansiklopedi*'nin iki editöründen biriydi. Diğer bütün Aydınlanma düşünürleri gibi iyimserdi, bu yüzden uygarlığın ilerlemesi ile insanlığın ahlaki gelişimi arasında yakın bir bağ kuran, dini ve dini dogmaları ilerlemenin önündeki en önemli engeller olarak gören bir felsefe geliştirdi. Böylesi modern bir bakış açısını yayacak en temel araç olarak *Ansiklopedi*'ye, gerekli zihniyet değişiminin anahtarı olarak da eğitime yönelmesi kaçınılmazdı. Yine diğerleri gibi felsefesinde teoriyle pratiği bir araya getirmişti; bu yüzden bağımsız araştırmaya, hür düşünceye engel olan, insanın doğal haklarını ihlal eden otoritelerle geleneklere savaş açtı.

Ateizm ve Materyalizmi: Diderot, materyalizminden önce ve belki de bağımsız olarak, din ve Tanrı konusundaki görüşleriyle önem kazanır. Nitekim o bu konuda önce deist bir tavır takınmış, sonradan *Ansiklopedi*'deki görevine başlamasının ardından, Baron d'Holbach'ın evindeki felsefe toplantılarının da etkisiyle ateizme dönmüştür. Onun ateizmi, sadece genel materyalizmine değil, "Kötülük Problemi"yle ilgili argümanına da dayanır. *Görenlerin Yararına Körler Üzerine Mektup* adlı eserinde, fiziki ya da metafiziksel kötülükten söz eden filozof *Felsefi Düşünceler*'de daha ziyade ahlaki kötülüklerden söz ederek, kötülüklerin dünyadaki yadsınamaz varoluşlarıyla her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve yetkin bir Tanrı'nın varoluşunun bağdaştırılamayacağını öne sürüp, Tanrı'nın varlığını inkâr eder.

Materyalizmini de varlığa dair söz konusu evrimci yaklaşımından hareketle, yani biyolojik süreci bir analoji olarak kullanmak suretiyle ortaya koyan Diderot'ya göre gerçekten var olan

maddedir; ezeli olduğuna inanılan ve bir tür enerji olarak tasarlanan hareket, onda maddenin zorunlu ve sürekli bir özelliği olarak tasarlanır. Materyalizmi, fizikten ziyade, fizyoloji ya da tıptan ilham alan Diderot, Herakleitosçu bir akış anlayışı veya süreç felsefesi benimsemiş, maddenin statik olmayıp, dinamik bir yapı sergilediğini öne sürmüştür. Hareket maddeye eklenen bir şey değildir, onun özsel bir özelliğidir.

Diderot bununla da kalmayıp, birçok Aydınlanma düşünürü, fakat özellikle de D'Alembert gibi, evrenin birliğini, varlığın sürekliliğini öne sürer. Evrende, ona göre, her şey birbiriyle bağlantılıdır. İnsanlar ve hayvanlar, organizasyonları ne kadar farklılık gösterirse göstersin, gerçekte doğaları aynı olan varlıklardır. Başka bir deyişle, doğanın genel düzeni içinde insan asla bir istisna meydana getirmez. Düşünceyi ve dili açıklamak için maddi olmayan bir tözün varoluşunu öne sürmenin ne gereği ne de yararı vardır. Dil, insana Tanrı'nın armağanı olmayıp, sadece alışkanlık ve ihtiyacın bir sonucu olmak durumundadır.

Bilgi ve Bilim Anlayışı: Diderot bilgi görüşünde, söz konusu materyalizmine bağlı olarak, hemen bütün Aydınlanma düşünürlerinde olduğu gibi, deneyimciliği, hatta daha doğrusu standart duyumcu anlayışı benimser. Her tür doğuştan ilkeyi reddeden Diderot bütün bilgilerin, duyumların düşüncelere dönüşmesi yoluyla olduğunu öne sürer. Duyumların düşüncelere dönüşmesinde vazgeçilmez bir önemi olan faktör ise kendisi de fiziki yapı ya da organizasyonun bir sonucu olan bellektir.

Diderot fiziki duyumlardan düşünceye geçişi bireysel organlar tarafından alınan duyumların nasıl koordine edildiklerini açıklamak için, bütün duyumları kaydeden, belleğe sahip bir şey olarak kıyaslamalar yapan ve özdeşlik, süreklilik benzeri duyguları temin eden ortak bir merkezden söz eder. Bu görüşünü biraz daha açıklığa kavuşturabilmek için de 18. yüzyıl Fransız düşünürlerinin çok sevdikleri aynı analojiye, örümcek analojisine başvurur. Buna göre, tıpkı örümceğin tek tek her bir lifteki

hareketin dolayımsız olarak farkında olması gibi, söz konusu ortak merkez de bedenin belli bir parçasında söz konusu olan izlenimlerden bir ağ şebekesi içinde haberdar olur; onları kıyaslayıp böylelikle genel kavram ve yargılara ulaşır.

Söz konusu duyumculuğun, Diderot'nun bilim teorisindeki muadili deneyselciliktir. Buna göre Diderot, bilim anlayışında, Kartezyanizmden Newtonculuğa, mekanizmden vitalizme, matematikçilikten gözlemciliğe geçişin savunuculuğunu ya da daha ziyade temsilciliğini yapmıştır. O, işte bu bağlamda, bir yandan doğa düzeninin statik değil de, dinamik olduğunu öne sürerken, diğer yandan da tabiatın söz konusu düzenini anlamayı mümkün kılacak yeni yönteminin temel ilkelerini verir. Bunlar temelde iki tanedir: Doğanın gözlenmesi ve deneyim üzerine düşünüm. Buna göre, gözlem olguları toplar, düşünüm onları birleştirir ve deney de sonucu doğrular. Bu üç işlemin bir arada gitmesi gerektiğini söyleyen Diderot'nun gözünde gözlem titiz ve dikkatli, düşünüm derinlikli ve deney de dakik olmalıdır.

O, bununla birlikte, söz konusu hareketin başka bir temel hareketle daha tamamlanması gerektiği inancındadır: Zihin anlama yetisini, anlama yetisi deneyimi, deneyim duyuları, duyular doğayı, doğa aletlere ilişkin araştırmayı, aletler de bilim ve sanatlardaki yetkinlik arayışını belirleyip yönlendirmelidir. Bütün bu süreçler boyunca bilim insanının "niçin" sorusuna değil de "nasıl" sorusuna bir cevap getirmesi gerektiğini savunan Diderot'ya göre, bilimde belirleyici ve hatta denetleyici etmen yarar olmak durumundadır.

Holbach

Ateistik materyalizmi ve genelde dine, özel olarak da Hıristiyanlığa yönelik eleştirileriyle, Paul Dietrich Baron d'Holbach (1723-1789) Fransız Aydınlanmasının klasik düşünürlerinin en başında gelir. Onu Aydınlanmanın klasik düşünürlerinin en başına yerleştiren şey ise Aydınlanma düşüncesinin karakteristik özelliklerini, bu felsefenin bütün belirgin teknik yapılarını en iyi

bir biçimde yansıtan, natüralizmi ve materyalizmiyle Voltaire'i bile "şu lanetli *Doğa Sistemi* tarif edilemez bir kötülüğe sahip" diye konuşmaya sevk eden eseridir.

Düşüncesi birçok Aydınlanma filozofunda olduğu gibi, bir yönüyle tahripkâr ve negatif, bir yönüyle de kurucu ve pozitif bir boyuttan meydana gelir. D'Holbach'ta bu ikiliği, onun kesinlikle yanlış ve insanlık için zararlı olduğunu düşündüğü dini düşünüş ile materyalizm ve ampirizmden oluşan doğalcı/bilimsel düşünüş arasındaki karşıtlık temsil eder. İnsanın doğadan yana bilgisizlik içinde olması nedeniyle mutsuz olduğunu söyleyen D'Holbach'a göre, mevcut sefalet ve mutsuzluğun, kısacası var olan kötülüklerin kaynağında cehalet vardır; cehalet ise hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp, bir büyük hatanın, insanın doğaüstüne olan ilgisinin doğaya ilişkin araştırmayı engellemesinin bir sonucudur. O bundan dolayı, din ve metafiziğe, doğaya ilişkin bilimsel bilgi ve insanın mutluluğu adına, büyük bir savaş açar.

Varlık Görüşü: D'Holbach gerçekten de her tür aşkıncılığa, düalizme, teleolojizm ve teolojizme şiddetle karşı çıkarken, gerçekten var olanın, kendisinin Doğa adını verdiği maddi varlık alanı olduğunu söyler. Maddenin tüm mekânı kapladığı evrende, tinsel bir tözden söz etmek de ne mümkün, ne de anlamlıdır. Buna göre, o maddenin, evrenin, insanın, kısacası her şeyin zorunlu neden-sonuç zincirinin bir parçasını meydana getirdiği bir sistemin varoluşunu öne sürer. Bu evrensel sistemin temelinde madde vardır; yani, gerçekten var olan ezeli ve ebedi maddedir. Maddenin özü ise onun ayrılmaz parçası olan harekettir. Madde, D'Holbach'ın materyalist teorisinde hem doğa adı verilen varlık alanını meydana getiren bütün zorunlu değişmelerin faili olmak bakımından varlık için, hem de bilginin temelinde yer alan duyumları yaratan güç olmak açısından bilgi için temeldir. Gerçekten de o, doğanın maddeyle hareketin bir toplamı olduğunu, enerji ya da gücün kendisinin asli ya da özsel özelliği olması nedeniyle maddenin fiilen ya da gizil olarak hareket halinde bu-

lunduğunu ileri sürer. Toplamları sabit ve sürekli olan madde ve hareket sadece özgül formlar almak, yani kayalar, bitkiler, hayvanlar, gökcisimleri, okyanuslar olmak suretiyle değişime uğrar.

D'Holbach doğanın asli, kalıcı ve özsel bir yönünü meydana getiren hareketin, biri harici diğeri dahili olmak üzere, iki türü olduğunu söyler. Bunlardan algılanabilir olan harici hareketler, bir cismin bütün bir kütlesinin bir yerden başka bir yere transferine tekabül eder. Algılanamayan içsel hareketler ise biyolojik ve psikolojik değişmeyi açıklamak bakımından gerekli olup, bir cismin moleküler yapısındaki değişmeleri ifade ederler. Onun mekanik materyalizminde, şu halde hareket maddenin ayrılmaz bir parçası olup, dünyaya hareket ya da enerji aktarılmasına hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmaz. Kendi kendini yaratan ve ezeli-ebedi olan maddi evrende, madde ve hareket miktarı sabit olup, onda sadece madde ve hareketin özgül formları –taşlar, bitkiler, hayvanlar, göksel cisimler vs.– sürekli olarak değişir. Hiçten yaratılışın anlamsız bir ifade olduğunu, madde ve hareketin aşikâr olgular olup başka hiçbir şeye gerek bulunmadığını belirten D'Holbach'a göre, maddenin hareket dışındaki diğer özellikleri yer kaplama ve katılıktır.

Onun materyalizmi aynı zamanda determinist bir anlayışı ifade eder. Evrende var olan ve olup biten her şey zorunlulukla vardır ve zaruri olarak olup biter. Ona göre, mutlak ve değişmez yasaların geçerli olduğu evrende mutlak bir determinizm hüküm sürer; bu nedenle, doğadaki her varlık ve olay belli doğal nedenlerin sonucu olarak ortaya çıkar. Olup bitenin bir rastlantının sonucu veya doğaüstü güçlerin eseri olduğunu düşünmemiz sadece neden-sonuç zincirindeki doğru halkaları bilmememizden ya da kavrayamamamızdan kaynaklanır. Gerçekten de var olan her şeyin doğal olup fiziki düzenin bir parçası olduğunu öne süren D'Holbach'a göre, tabiattaki her şeyin doğal düzeni yöneten yasalar tarafından belirlenmesi gerekir. Bu yüzden ister beşeri, ister gayriinsani olsun, bütün bir evren zorunlu yasalar,

mutlak bir zorunluluk tarafından yönetilir. Bundan dolayı, bir şeylerin nedensiz veya rastlantısal olarak ortaya çıktığını söylediğimiz zaman, böyle bir iddiaya vücut veren şey, olayı meydana getiren nedenle ilgili bilgisizliğimizdir. Bilgisizliğimizin ilacı ise doğal nedenleri ortaya çıkaracak, gerçekten var olanın madde olduğunu gösterecek bilimsel açıklamadır.

İnsan Doğası: Doğanın sürekliliğine inanan, yani doğal dünyaya yönelik doğaüstü müdahaleyi reddettiği gibi, doğada kesintiler veya geçişler bulunduğunu da kabul etmeyen D'Holbach, doğallıkla canlı varlıkların da her şeyin tabi olduğu aynı yasalara konu olduklarını öne sürer. Canlı varlıklar da maddeden meydana geldikleri için, evrenin geri kalanıyla aynı fiziki yasalara tabi olurlar. Bu, hiç kuşku yok ki her ne kadar birtakım çok temel olmayan farklılıkları olsa bile, insan için de geçerlidir. İnsan yaşamı insanın fizyolojisi ve çevresiyle olan etkileşimin neden olduğu zorunlu ve bağlantılı hareketlerin oldukça uzun bir dizisinden başka hiçbir şey değildir.

Kompleks bir makine olan insanın algılanabilir olmayan içsel hareketleri, insanın kendi kendisini hareket ettirmesi, onun doğa yasalarından bağımsız olarak eyleyebildiği düşüncesinde kökleşen iradeci veya tinselci diye nitelenebilecek hatalı insan telakkilerine yol açmıştır. Dikkatli gözlemin, titiz araştırmanın bu yanılsamayı ve düalizmi ortadan kaldıracağını öne süren D'Holbach'a göre, ruh belli fonksiyonları olan bir cisim olmak durumundadır. Her şey, zihinsel fenomenleri açıklamak için fazlasıyla yeterli olan beyindedir. Nitekim D'Holbach bütün entelektüel yetilerimizin duyumlarımızdan türediğini söyleyip, duyumu zihin dışı varlıkların duyularımız üzerindeki etkisi, algıyı bu etkinin beyne aktarılması, ideyi de duyuma neden olan nesnenin sureti olarak tanımlar. O, beyni ağ üzerindeki örümcek gibi gerekli koordinasyonu sağlayan temel güç olarak görmek suretiyle düşünmeyi ve hatta iradeyi bile, işte bu temel üzerinde sadece duyum ve duygu formları olarak açıklar. Yine aynı çerçeve içinde, ruhun olaylar

tarafından etkilendiğini, nedensel etkileşimin sadece aynı cinsten varlıklar arasında olabileceğini söyleyerek, ruhun madde cinsinden olduğunu bir kez daha öne sürer.

Bu açıdan bakıldığında, D'Holbach'ın fiziki olan ile zihinsel veya manevi olan arasındaki ayrımı tamamen ortadan kaldırdığı söylenebilir. İnsan, şu halde sadece fiziki bir varlık olup, onda zihinsel ya da tinsel olduğuna inanılan her şey, D'Holbach'ın deyimiyle, "belli bir bakış açısından, yani kendine özgü organizasyonu yönünden ve belli davranma tarzlarına göreli olarak mütalaa edilen fiziki varlık"tır. Buradan hareketle, onun 20. yüzyılda ortaya çıkacak olan davranışçılığın en önemli öncülerinden biri olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre, manevi töz diye bir şey yoktur; zihin ya da ruh adı verilen şey bedenin birtakım özelleşmiş eylem tarzlarından başka hiçbir şey değildir. Dahası, evrendeki başka her şey gibi, bu eylem tarzları da doğa yasaları tarafından belirlenir.

Genel olarak insan bağlamında benimsediği materyalist monizmi çerçevesinde, o daha sonra insanlar arasındaki farklılıkları, zorunlu ayrılık ve çeşitlilikleri açıklamaya geçer. Ona göre, doğada birbiriyle özdeş iki varlık yoktur. Bu durum insanlar için de geçerlidir; insanlar birbirlerinden farklılık gösterirler. Onlar dolayısıyla eşit değildirler, öyle ki toplumun temelinde de işte bu eşitsizlik bulunur. İnsanlar birbirlerinden farklı oldukları ve eşit olmadıkları için, birbirlerine ve bir toplum içinde yaşamaya ihtiyaç duyarlar. İnsanlar arasındaki ayrılıklar ve farklılıklar, onların yine fiziki nedenselliğin bir sonucu olan ahlaki ve entelektüel karakteristiklerine göre sınıflanmalarına yol açar.

İnsanları belirleyen şey, onların fiziki organizasyonları olduğu kadar, çevresel koşullarıdır; ebeveynlerinin genleri ve yetişme şartlarıdır. İnsanın mizacı da sadece onun farklı parçalarının düzeniyle ilgili bir şeydir. D'Holbach düalizme, özellikle de baskın unsuru zihin ya da ruh olan tinselci düalizme burada bir kez daha saldırır. Ona göre, materyalizmin insana bilgi ve kontrol imkânı verdiği yerde, spiritüalizm insan varlığına ve topluma

ilişkin araştırmayı bütünüyle tahmini ve sözde bir bilim haline getirmiştir. İnsan değişmeye açık bir varlık olup, onun davranışları fiziki organizasyonuna ek olarak çevresel koşullamanın bir sonucu olmak durumundaysa, söz konusu davranışlar koşullamada bir değişikliğe gidilmek suretiyle değiştirilip geliştirilebilirler. Değişikliğin en önemli yolu da elbette bilgi ve bilim temelli bir eğitimdir. Ona göre, bu uğurda gerekirse sopa dahi kullanılmalıdır. Demek ki, ilahiyatçıların insanda bir gizem buldukları, onun davranışlarını, maneviyat dogmasına sarılarak, hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı bir ilkeye bağladıkları yerde, bilimsel materyalizm insanın kuruluşuna giren materyallerle ilgili keşifleri ve eğitimde oynadığı rol dolayısıyla, insanın ıslahına, insani durumun iyileştirilmesine hizmet eder.

Condorcet

Condorcet (1743-1794), bilimciliği, reformist karakteri ve çok bariz ilerlemeciliğiyle Fransız Aydınlanmasının en tipik, en önemli ve bir o kadar ilginç bir düşünürüdür. İnsanın ve insanlığın sınırsızca gelişip yetkinleşebileceği inancıyla belirlenen ilerleme idealini ortaya atan ihtilalcilerin en başında gelen Condorcet, bununla birlikte esas, sosyal kurumların matematiksel analizini öne çıkaran yaklaşımıyla, sosyal sanat ya da bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği anlayışının en önemli temsilcisi olmak bakımından önem taşır.

O, bilimin sosyal davranış alanını yeni baştan şekillendirmeye imkân sağlayacak kadar büyük bir güce sahip olduğuna inandığı için, sosyal problemlere doğa bilimlerinin yöntemlerini uygulamaya kalkışmıştır. Bu yüzden de ahlak ve politika bilimini, rasyonel bir politik ve sosyal düzenin zorunlu önkoşulu olarak gördüğü yeni bir sosyal bilim tasarısı içinde yeniden yapılandırıp, birbirine bağlama amacı içinde olmuştur. Ona göre de doğa bilimlerinin olgu bildiren önermeleri elbette, zorunlu olarak doğru olan önermeler değil de sadece muhtemel olan önermelerdir; sosyal bilimlerin eriştikleri sonuçlar ise doğa biliminin

önermelerinden bile daha az kesindir. Hal böyle olduğundan, her ikisinde de önermeler bir olasılık teorisi yoluyla ve dolayısıyla da matematiksel bir tarzda ifade edildiği takdirde, istenen bilimsel kesinliğe erişmek mümkün olur.

Buna göre, Condorcet ahlakın ve politika biliminin matematiksel bir tarzda ele alınması gerektiğini savunurken, öngördüğü yeni sosyal aritmetik ya da matematiği demokratik ve rasyonel bir politikanın onsuz olunamaz temelini sağlayacak bir davranış bilimi olarak görür. O, yeni matematiksel beşeri biliminin, sadece sosyal davranışın nesnel bir tasviri olmasını değil, fakat aynı zamanda bireysel davranış için, insanlara salt alışkanlığa dayalı, içgüdüsel davranışın yerine, akıl ve kalküle dayalı kesin değerlemeyi geçirme imkânı verecek, bilimsel bir temel oluşturmasını ister. Sosyal aritmetik, hele insan zihnindeki idelere ilişkin felsefi analize dayalı dakik ve kesin bir dille desteklendiği ya da tamamlandığı zaman, insanı içgüdü ve tutkuların zorbalığından kurtarıp, onda aklın özellikle sosyal meselelerdeki hâkimiyetini tesis eder.

İyimserliği: Condorcet insanın eşitlik ve özgürlük açısından ahlaken ve entelektüel olarak sınırsızca gelişebileceği ve hatta yetkinleşebileceği konusunda mutlak bir iyimserlik sergiler. Onun bu iyimserliğini besleyen hususların başında, kendisinin bir yanda politik baskı ve tiranlık, diğer yanda cehalet ve önyargılar olmak üzere, geçmişte aklın katkısını imkânsız hale getirip ilerlemenin önüne gerçekten set çekmiş engellerin bilimsel, politik ve teknolojik devrimlerin birleşik etkisi yoluyla en sonunda ortadan kaldırılacağı inancı gelmektedir. Condorcet ikinci olarak, duyumcu psikolojinin keşiflerinin sosyal sanat ya da bilimin temel ve doğal ilkelerini sağladığı, öyle ki sadece insan hakları öğretisinin değil, fakat liberal demokrasinin temel ilkelerinin bile, insanın duyumsal doğasıyla ilgili olgulara dayanabileceği kanaatindedir. Ve nihayet, gelişme ve ilerlemenin motoru bilgi ve eğitim olduğundan, onun ampirik bilgi anlayışına göre, bü-

tün insanların bilgilenme bakımından eşit olduklarını unutmamak gerekir.

O, bu olguya *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* adlı meşhur eserinde işaret eder. Belirli birtakım olaylarla belirli bir politik düzenlemenin haklılandırılması adına, siyaset felsefesinin yerine bir tarih felsefesi ikame eden Condorcet, geleceğin sadece nasıl olacağını değil, nasıl olması gerektiğini söylemeye kalkışır. Buna göre, Condorcet tarihin insanın pasif izleyicisi veya kurbanı olduğu kör ya da rastlantısal güçlerin eseri ya da yaratısı olmadığını düşünmektedir. İnsanın doğanın kendisine getirdiği sınırlamalardan yavaş yavaş kurtulması ve gerçek özgürleşimi, onun gözünde bütünüyle doğal bir süreç olup, bu süreci belirleyen şey bilimsel ilerlemelerin karşı konamaz mantığından başka bir şey değildir. O, tarihteki ilerlemenin bir mantığı olduğu, insanın doğa yasalarını öğrenmek suretiyle kendi kaderini belirleyebileceği kanaatindedir. Bu yönden sınırsız bir iyimserlik sergiler.

Onun sınırsız iyimserliği, barbarlıktan uygarlığa, karanlıktan aydınlığa geçişin kesinliğine; bilim ve teknoloji yoluyla kurulacak bir yeryüzü cennetine işaret etmektedir. Bu iyimser inancın temelinde ise tarihe bir tür ilerleme veya beşeri gelişme yasasının hükmettiği kabulü bulunur. İşte bu yasadır ki, Condorcet'e geçmişten geleceğe doğru çıkarımlarda bulunma, doğa bilimleriyle moral ve sosyal bilimlerin mevcut durumundan hareketle yeryüzü cennetini çıkarsama imkânı verir. Fakat bu yasa hipotetik bir şey olmayıp, bizzat bilimsel bilginin, eğitimin, yani rasyonel aydınlanma ve politik reformun dikte ettiği bir yasadır. Eğitim, bilimsel bilgi ve teknoloji sayesinde, insanoğlu sınırsız ilerlemesine ve yetkinleşebilme ölçüsüne sınır çekilemeyeceğini er ya da geç öğrenecektir.

İlerlemeciliği: Gerçekten de insan soyunun mutlak yetkinliği, Condorcet'e göre, uzun bir ilerleme sürecinin nihayetinde ortaya çıkmak durumundadır. Sağlayacağı fayda ve avantajlarla insanı

yetkinleştirecek olan bu ilerlemenin en büyük engelinin krallık yönetimi ve politik zorbalıkla, bunların vazgeçilmez müttefikleri olan din ve metafizik olduğunu düşünen filozof, ilerleme sürecinin on ayrı dönemde gerçekleştiğini iddia eder. O insanlığın bu büyük ilerleme tarihinin, kendi yüzyılının dâhi bilim insanlarıyla bir önceki yüzyılın büyük âlimlerinin mümkün kıldığı, Descartes'ın rasyonalist felsefesiyle başlayıp Fransız İhtilali'yle veya Fransa Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla doruk noktasına ulaşan dokuzuncu evresinde bulunduğu kanaatindedir.

Bilimciliğinden, kendisine ve çağına beslediği güvenden, aslında gerçek ilerlemenin ya da tarihin bizatihi kendisinin Condorcet'e göre, modern felsefe ve bilimin doğuşuyla birlikte, bu dokuzuncu evreden başladığı belli olur, ama o yine de, geçmiş tarihi ilkel toplumdan başlayarak bilimsel kültür düşüncesi ışığında değerlendirir. Buna göre, birinci evrede, insanlar hayvanlardan sadece fiziki olarak farklılık gösterdikleri bir barbarlık çağından çıkmış olarak, kabileler veya avcı ve balıkçı toplulukları halinde bir araya gelirler. Aile ilişkilerinin mevcudiyetine işaret eden bu evrenin uygarlık bakımından önemi, onda dil kullanılıyor olmasıdır. İkinci evre veya pastoral toplum evresi, ilkel birtakım sanatların ortaya çıkışı yanında, eşitsizliğin ve köleliğin tarihte ilk kez olarak zuhuruyla karakterize olur.

Condorcet'in ilerlemenin tarihinde öngördüğü üçüncü evre, "tarım toplumu" veya "feodal toplum" evresidir. Burada belirleyici olan unsur işbölümüyle sınıfların varlığıdır. Dördüncü evre, ilk Aydınlanmanın gerçekleştiği, yani alfabe ruhunun etkisini gösterdiği Yunan çağına, beşinci evre ise Yunan'da başlayan bilimsel gelişmenin başta mekanik olmak üzere, uygulamalı bilim alanında devam ettiği Roma çağına karşılık gelir. Altıncı ve yedinci evreler, Condorcet için tarihin en karanlık evreleridir. Bilimin parlak ışığının, Araplar dışında hiçbir yerde parlamadığı bu evrelerden altıncısının sonu Haçlı Seferleriyle, yedincisinin sonu ise matbaanın bulunmasıyla belirlenir. Sekizinci evre Rönesans evresi olup, felsefeye Descartes tarafından kazandırılan

dönüşümle son bulur. Aklın ve otoritenin egemenlik mücadelesi verdiği, fakat aklın en nihayetinde zafer kazandığı bu büyük Aydınlanma çağını başlatanlar, onun gözünde Descartes, Locke, Leibniz, Bayle ve Fontenelle gibi filozoflardır. Bunlardan Descartes, Condorcet açısından, özellikle her tür doğaüstücülüğe, irrasyonalizm ve mistisizme karşı çıkarak, felsefeyi akıl alanına soktuğu için önem taşımaktadır.

Fakat felsefeyi doğru yola sokan, duyumculuğu ve Fransızlara armağan ettiği indirgeyici analizle elbette, Locke'tur. Condorcet bundan sonra da, Amerikan İhtilali'yle Fransız İhtilali'ni karşılaştırır. Amerikan İhtilalinin başarı ve kazanımlarına hayranlık duymakla birlikte, onun despotizm ve eşitsizliğin gerçek kökenlerine inemediğini, oysa Fransız İhtilalinin kralların despotizmini yıkıp soyluların kibrini ortadan kaldırdığını, ruhban sınıfının hâkimiyetiyle zenginliğini elinden alırken, feodal sistemin suiistimallerini temizlediğini ve gerçek anlamda halk egemenliğini temsil ettiğini belirtir. Fakat Condorcet esas bilimle, bilimin insanlığa sağladığı faydalarla, bilimlerin dokuzuncu evre boyunca yaptığı büyük katkılarla ilgilenir. Geleceğe, geleceğin nihai yetkinlik haline ve eşitlikçi dünyasına çıkan yol, ona göre, bilimin sağlam ve güvenli yoludur. Nitekim o, bilimin teknik ve teknolojik açıdan sağladığı yararlardan söz ettikten sonra, bilimin ve bilimsel düşünüşün en büyük faydasının kendilerinden dinin ve metafiziğin sorumlu olduğu batıl itikatları, boş ve temelsiz önyargıları ortadan kaldırmasından oluştuğunu söyler.

Onun insanlığın ilerlemesinin onuncu ve sonuncu evresi için öngördüğü tablo muhtemelen, Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'te ortaya koyduğu toplumdan çok farklı olmayan bir tarzda, bir tür bilim insanı ya da entelektüel despotizminden oluşur. Çünkü bu çağda hâkim güç akıl olacak ve bilim sadece doğal dünyayı değil, fakat sosyal dünyayı da kontrol altına alacaksa eğer, o zaman toplumu, Saint-Simon ve August Comte'un ütopyalarındaki gibi mühendislerden ve bilim insanlarından oluşan yönetici sınıfına çok benzer bir biçimde, entelektüeller yöneteceklerdir. Nitekim

kendisini bilim insanlarının büyük yardımlarıyla hayata geçirilecek olan özgürlüğe adamış bir entelektüel olarak tanıtan Condorcet, insanın ilerleme tarihinin bu sonuncu evresinde, gerek özgürlük, gerek eşitlik ve gerekse insanın nihai yetkinleşebilirliği bakımından sınırsız bir gelişme yaşanacağını söyler.

Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Fransız Aydınlanmasının en önemli ve özgün düşünürüdür. Gerçekten de birinci sınıf veya üst düzey bir düşünür olan Rousseau, Aydınlanmanın öncü kolunu oluşturan diğer arkadaşları gibi, eleştirel bir akıl ve reformcu bir coşku ile donanmıştı. Fakat onda her şey bundan ibaret değildi; zira o, diğer Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak, uygarlaşmış, aydınlanmış varoluşun olumsuzluk ve kötülüklerini teslim eden, rasyonalist değil romantik bir filozoftu. Rousseau, bir yandan da Aydınlanmanın akılcılığına, bilimciliğine ve ilerlemeciliğine karşı eleştirel bir tavır takınmıştı. Çünkü diğer Aydınlanmacıların kutladıkları ve coşkuyla karşıladıkları uygarlığın ilerleyişi, ona dünyadaki pek çok kötülüğün kaynağı olarak görünmüştü. Onun gözünde, insan kendisini doğanın sadelik, içtenlik, eşitlik, incelik, merhamet ve gerçek anlamda anlayışlılık benzeri durum ve koşullarına yabancılaştıran uygarlığın yozlaştırıcı sofistikasyonlarından büyük zarar görmüştü. Nitekim meşhur eseri *Toplum Sözleşmesi*'ne "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" diyerek başlayan Rousseau, söz konusu durum tespitinin ardından çözümünü, sırasıyla din, eğitim ve siyaset felsefeleri üzerinden ortaya koyar. Buna göre, o, din felsefesinde, ateist öncülerinin tersine yeni bir din anlayışı geliştirir. Eğitim felsefesinde, bozuk ve çürümüş olduğuna inandığı modern toplumu ve yasaları oldukları gibi kabul edip, insanların eğitim yoluyla ne kadar farklılaşabileceklerini gözler önüne sermeye çalışır. Siyaset felsefesinde ise Rousseau, bu kez insanları oldukları gibi kabul eder ve devletin nasıl ıslah edilip iyi idarenin ne şekilde hayata geçirilebileceğini araştırır. İnsanın özgür bir varlık olarak varoluşunu

güvence altına alacak koşulları, onu hemcinslerinin zorbalığından koruyacak, iktisadi ve sosyal eşitsizliği politik eşitlikle, bireyin doğal özgürlük kaybını daha yüksek bir özgürlük türüyle telafi edecek tedbirleri ortaya koyar.

Din Felsefesi: Kendisinden önceki Aydınlanma düşünürlerinin aklı yüceltmelerinin insanın gerçek doğasını ihmal etmekle, yani duygularını, bütün soyut formülleri aşan güdülerinin, sezgilerinin ve manevi açlığının derinliklerini atlamakla sonuçlandığını düşünen Rousseau, dinin beşeri durumun vazgeçilmez bir unsuru, hatta koşulu olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte, o, tıpkı diğer öncüleri gibi, örgütlü kiliseye ve ruhban sınıfına inanmıyor ve ortodoks Hıristiyan inancına özgü ibadet tarzının yegâne ibadet şekli olduğu inancının bir saçmalıktan ibaret olduğunu düşünüyordu. Rousseau, insanın Tanrı'ya teolojik dogmalar, ruhban sınıfının hiyerarşisi ve düşmanca bir sekteryanizm aracılığıyla yönelmek yerine, O'na doğaya yönelmek suretiyle ibadet etmesinin çok daha iyi olacağı kanaatindeydi. Çünkü her şeyin anlaşılabileceği ve hissedilebileceği yücelik, onun gözünde doğada gizliydi.

Gerçekten de Rousseau deistlerin insana ve dünyaya yabancı, akıl yoluyla kanıtlanabilir Tanrı'sının tatmin edici ve insanın manevi ihtiyacına cevap verebilir olmaktan uzak olduğunu düşünüyordu. Bunun nedeni ise onun gözünde Tanrı sevgisiyle ahlak bilincinin argümanlardan ziyade, temel ve birincil hislerden ibaret fenomenler olmasıydı. Onun kabul ettiği Tanrı, gayrikişisel bir ilk neden olmayıp, insan ruhunun kendi içinden bilebileceği bir aşk ve güzellik Tanrı'sıydı. Rousseau'nun gözünde hakiki dinin doğasını belirleyen şeyler soğuk birtakım argümanlar, sofuca ve hesaba dayalı bir tapınma değil, fakat uçsuz bucaksız evrenin önünde eşsiz bir hayranlıkla eğilmek, inzivaya çekilip tefekküre dalmak suretiyle manevi gerçekliği deneyimleme coşkusu, vicdanın doğrudan sezgileri, merhametin doğal kendiliğindenliği ve kalp teizmiydi.

Ortodoks kilisenin ve şüpheci Aydınlanma filozoflarının konumlarının ötesinde, her ikisine de eleştirel bir mesafede duracak şekilde etkili bir konum geliştiren Rousseau, böylelikle bir yandan insanın dini doğasını olumlarken, diğer yandan modern hissiyatın Hıristiyan ortodoksisinden yavaş yavaş uzaklaşmasını teşvik etmiştir. Başka bir deyişle o, modern zihniyetin giderek çatırdayan dini gücüne rasyonel reformcunun desteğini verirken, Aydınlanmanın Hıristiyan geleneğini aşındırma çabasına yardımcı olacak yeni boyutlar getirmekteydi. Bu yüzden onun, özü kısıtlayıcı olmaktan ziyade doğada, insanın öznel hislerinde ve mistik sezgilerinde bulunan bir din kavrayışını bağrına basması, Batı kültüründe önce romantizme, sonra da varoluşçuluğa ilham verecek manevi bir akımı başlatmıştı.

Eğitim Felsefesi: Rousseau aynı doğalcılığını eğitim felsefesinde de sürdürür. Buna göre o, bu bağlamda öncelikle birey ile toplum arasında mutlak ve sürekli bir çatışmanın olması gerekmediğini ileri sürer. Gerçek yurttaşın kendisini bir birey olarak gerçekleştirmiş olan veya gerçekleştirme sürecinde bulunan, gücünü ve büyüklüğünü iradesinin tam olarak hayata geçirilmesinden alan, ahlaki sorumluluğunun yükünü omzuna almış kişi olduğunu, onun kendini gerçekleştirmesinin sorumlu bir moral fail olma yeteneğinden ve özgürlüğünden geçtiğini bildirir. Fakat bu özgürlük, bireyin içinde yaşadığı sivil topluma veya politik düzene bir yere kadar bağlı olsa bile, büyük ölçüde onun yüreğinde bulunduğundan, Rousseau doğaya uygun düşen, bu yüzden toplumdan önemli ölçüde bağımsız doğalcı bir eğitim anlayışı benimser. Rousseau'nun böyle doğalcı bir eğitim anlayışına bağlanmasının, eğitim deneyini öğretmen ve öğrenciyi toplumdan ayırdığı doğal bir düzen içinde gerçekleştirmesinin bununla yakından ilişkili bir diğer nedeni de, onun insanın doğası itibariyle iyi olduğunu bir temel ilke olarak kabul etmiş olmasıdır. İnsanın doğasının iyi olduğunu, fakat sonradan toplum tarafından bozulduğunu savunan Rousseau'nun eğitim

anlayışının doğalcı bir eğitim olmasının üçüncü bir nedeni, onun insan açısından iyi olmayı "kişinin doğasının asli potansiyellerine uygun olarak yaşaması" diye tanımlaması ve eğitimi bu amaca uygun olarak insan varlığının kendi doğal gelişimini temin etmek diye yorumlamasıdır. İnsana yaşama sanatını öğretmeyi amaçlayan, insanın en temel ödevinin insan olmak olduğunu söyleyen Rousseau'da bunu en iyi onun eğitimin kaynaklarıyla ilgili tartışmasında görebiliriz. Buna göre, o, eğitimin kaynaklarıyla ilgili üçlü tipolojisinde, bizim üç ayrı şey ya da kaynaktan, sırasıyla doğadan, insanlardan ve çevre etkilerinden öğrendiğimizi söyler.

Belli birtakım eğitimciler tarafından, çevrenin belli ölçüler içinde değiştirilmesi suretiyle doğal bir biçimde ya da çocuğun doğal gelişimine uygun olarak gerçekleştirilmesi gereken eğitimin ondaki yöntemi öncelikle ve temelde negatif bir yöntemdir. Çünkü doğal olarak iyi olan, yani kuruluşunda hata ve kötülüğün bulunmadığı insana, söz konusu olumsuzluklar, yani hatalar ve kötülükler ancak dışarıdan, yani toplumdan gelebilir. Çocuğun toplumun etkilerinden arındırılabilmesi ve kendi özüne uygun olarak yetiştirilebilmesi için böyle bir negatif yöntem kaçınılmazdır. Bundan dolayı, eğitimin veya eğitimcinin ilk ve en temel işinin çocuğu zararlı etkilerden korumak olması gerekir. Sonra gelen pozitif eğitim ise zihni çağının ötesine geçerek eğitme ve çocuğa adamın ödevlerinin bilgisini aktarma eğilimi gösteren eğitimdir.

Siyaset Felsefesi: Rousseau şu halde, ahlaksızlığa, eşitsizliğe ve köleliğe dayalı modern politik düzeni eleştirdikten sonra, yeni sosyal ve politik düzeni ve bu düzenin yeni bireyini yaratmaya başlar. Bu yeniden yaratmanın eğitim ve etikle ilgili bireysel boyutunu, o, *Émile*'de ortaya koyar. Söz konusu yeniden inşanın politik boyutu ise *Toplum Sözleşmesi*'nde ortaya konur. Başka bir deyişle, insanların özgür oldukları bir doğa durumunun varoluşunu öne sürdükten sonra, Rousseau iki alternatifle karşı karşıya

kalır: Ya doğa durumundaki insanın ilk özgürlüğünün artık var olmadığı toplumsal düzeni mahkûm edip, insanların zincirlerinden mümkün olduğu ilk fırsatta kurtulmak için çalışmalarını salık vermek ya da onu bir şekilde meşrulaştırmak. Birinci alternatif, sürecin tersine çevrilebilir bir süreç olmadığını bilen Rousseau için ne mümkün ne de arzu edilebilir bir şeydir. Bu yüzden, o toplumsal düzeni veya politik otoriteyi, bütünüyle yeni ve tüm yurttaşları özgürleştirecek bir düzen yaratmak suretiyle, doğal özgürlük kaybını yeni ve daha yüksek bir özgürlük türüyle telafi edecek şekilde meşrulaştırma yolunu seçer.

Toplum Sözleşmesi'nin birinci kitabında, hatta aynı kitabın birinci bölümünde Rousseau, üç tür meşrulaştırma veya aynı anlama gelmek üzere, "insanların neden itaat etmeleri gerektiği" sorusuna verilecek üç cevabın olduğunu ileri sürer. Onun bakış açısından, insanlar egemene veya politik otoriteye (i) itaat etmeye zorlandıkları, (ii) itaat etmek onlar açısından doğal olduğu ve nihayet (iii) itaat etme konusunda uyuştukları veya mutabakata vardıkları için itaat ederler. Bunlardan ikincisi Aristoteles'ten gelen ve insan varlıklarının doğaları itibariyle eşit olmadıklarını, zihin ve beden yönünden zayıf olanların güçlü olanlara itaat etmelerinin sadece doğal değil, doğru da olduğunu bildiren klasik meşruiyet teorisidir. O, söz konusu meşruiyet anlayışına olduğu kadar itaatin güce dayanması da gerektiğini bildiren birinci anlayışa da karşı çıkar. Çünkü ona göre, salt güçten hak, yönetme hakkı hiçbir şekilde çıkmaz. Bundan sonra da politik otoriteyi meşrulaştırmanın geriye kalan tek yolu olarak toplum sözleşmesine başvurur. Başka bir deyişle, Rousseau bir halkı halk yapan bir ilk sözleşmeye, bir toplum sözleşmesine dönmenin zorunlu olduğunu belirtir ve bu sözleşmenin gerekliliğine vurgu yapmak amacıyla doğa durumu hipotezine başvurur.

Toplum sözleşmesinin yapılış anını insanlığın doğa durumundan çıkış anına denk düşüren Rousseau, hayatı sürdürmede karşılaşılan birtakım engellerin insanları bir araya gelmeye, bir birlik oluşturmaya götürdüğünü söyler. Bununla birlikte,

problem veya önemli olan şey, insanların kendilerini koruyacak herhangi bir topluluk formu içinde bir araya gelmeleri değildir. Problem her üyenin sadece kendisine itaat edeceği ve eskiden olduğu kadar özgür olacağı bir toplum biçimi kurmaktır. Toplum sözleşmesinin Rousseau'daki versiyonu bu soruna çareyi, sözleşmeye ve dolayısıyla topluma katılan "her bireyin kendini tüm topluma bütün haklarıyla birlikte bağlamasında" bulur. Buna göre, her birey kendini topluma tamamen verdiğinden ve herkes aynı durumda bulunduğundan, gerçekte birey hiç kimseye bağlanmamış olur. Toplumun her üyesi kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde eder. Böylece hem yitirdiğinin tam karşılığını alır, hem de elindekini korumak için daha fazla güç elde eder. Başka bir deyişle, sözleşme bireyle değil, bütünle, toplumun tümüyle yapılmış olduğu için, hiç kimse kendisini başka bir kimsenin insafına bırakmaz. Zira sözleşmede, herkes ona tüm varlığı ve her şeyiyle katıldığı için, tam bir eşitlik vardır. Sözleşmeyle hiç kimse özel birtakım haklar elde etmez. Birey eylemlerinin standartı olarak yasayı kabul etme sözü verdiği için, bireyle devlet arasında herhangi bir çatışma da olmaz.

ALMAN AYDINLANMASI VE KANT

Immanuel Kant (1724-1804) Aydınlanma'nın hiç kuşku yok ki, ona Almanya'dan katkı yapan en önemli filozofudur. Katkı yapmak bir yana, o, Aydınlanmanın paradigmatik ya da örnek filozofudur. Bunun da nedeni, Kant'ın her şeyden önce Ortaçağın dünya görüşünün son izlerini modern felsefeden silmiş, mutlak bir hümanizmi tüm unsurlarıyla hayata geçirmiş olmasıdır. Gerçekten de Kant kendisinden önceki iki felsefe okulunun, rasyonalist okulla deneyimci okulun kimi değerli vukuflarını bir araya getirerek, gerek bilim ve gerekse ahlakın temel ilkelerinin öznel kökenlerini ortaya koyan önemli bir model oluşturmuştur.

Her şey bir yana, onun hümanizm filozofu, insanın bilgi ve eylemin temel ilkelerini, ilahi bir yardım almadan kendi başına keşfedebileceğini ve hayatını bu ilkelere göre düzenleyebileceğini savunmak anlamında beşeri özerklik filozofu olduğu haklı olarak ileri sürülebilir. Aydınlanmanın her şeyi, Tanrı'nın kendisini dahi akıl mahkemesinin önüne çıkarmakla başladığı dikkate alınırsa, Kant'ın, insanı bilginin ilkelerini kendisinden hareketle oluşturan, dünyayı ide veya düşüncede kuran bir varlık haline getirmek suretiyle Aydınlanmayı en tepe noktaya taşıdığını söylemek doğru olur.

Fakat her şey bundan ibaret değildir, yani Kant, mutlak rasyonalizmine rağmen, tek yanlı, sekter ve düz Aydınlanma filozofu değildir. O bir yandan da Aydınlanmanın, özellikle de materyalizmi ve ateizmiyle seçkinleşen Fransız Aydınlanmasının tek yanlılığının tehlikelerinin farkında olan, kuru bir bilimciliğin değer alanını tümden tahrip edeceğini gören bir Aydınlanma eleştirmenidir de. Dolayısıyla, o sadece bilimi temellendirmekle kalmaz, fakat dini ve ahlaki yaşamı da korumaya, bütün içtenliğiyle çalışır. Onun meşhur "inanca yer açmak için, bilgiyi sınırlandırdım" deyişinin samimiyetinin, işte bu perspektiften değerlendirilmesi gerekir. Gerçekten de Kant, Aydınlanmanın ikinci yarısında iki yönlü bir meydan okumayla karşı karşıya kaldığı kanaatine varmıştı. Bunlardan birincisi, bir taraftan bilimin dünyanın kesin ve gerçek bilgisini verdiği iddiası ile diğer taraftan Hume'dan gelen, felsefenin deneyimin böylesi kesin bir bilgiye ulaşmasına hiçbir şekilde imkân tanımadığı iddiasını bir araya getirmekten oluşan meydan okumaydı. İkincisi ise dinin insanın ahlaki açıdan özgür olduğu iddiası ile bilimin doğanın bütünüyle zorunlu yasalar tarafından belirlendiği iddiasını birleştirmek gibi biraz daha zorlu bir meydan okumaydı.

Epistemolojisi: Kant, bilimciydi. En azından kendisini entelektüel olarak Newtoncu bilime ve bu bilimin başarılarına yakın hissediyordu. Ama öte yandan kendisini dogmatik uykusundan

uyandırdığını söylediği Hume'un insan zihnine ve nedenselliğe ilişkin olarak gerçekleştirdiği sarsıcı analizin gücünü de iliklerine kadar hissediyordu. O, bu ikisini bir araya getirmenin yolunu felsefede bir Kopernik devrimini hayata geçirmede ve dolayısıyla bilimsel bilgiye gerekli tümellik ve zorunluluğu kazandıran sentetik *a priori* önermelere ilişkin bir analizde buldu. Sentetik *a priori* önermelerin en azından matematik ve fizikte var olduklarından emin olan Kant, deneyimde zorunluluk bulunmadığını, doğa bilimlerinin ancak ampirik hipotezler kümesi olarak var olabileceğini savunan Hume'a karşı, hem bilgimizi genişleten hem de tümel ve zorunlu olan sentetik *a priori* önermelerin varoluşunu öne sürdü. Bu tür önermeler bilgimizi artırdıkları için, deneyime; tümellik ve zorunluluk özelliği aklın katkısını ifade ettiği için de akla dayanırlar. Söz konusu önermeler, olumsal olan sentetik *a posteriori* önermelerden, çelişmezlik ilkesine dayandıkları için mantıksal bakımdan zorunlu olan analitik *a priori* yargılardan farklı olarak transsandantal bakımdan, yani fiilen sahip olduğumuz bilgiye sahip olmamız açısından zorunlu olmak durumundadırlar.

Kant sentetik *a priori* önermelerin bilimde bulunduğunu, lakin bilimin yalnızca fenomenler dünyasıyla ilgili olduğunu ve dolayısıyla insanın sadece fenomenler dünyasını bilebileceğini öne sürdü. Fakat söz konusu sentetik *a priori* önermelerin, fiili deneyim alanının ötesine geçen metafizikte olmadığını savundu. Dolayısıyla, beşeri deneyimin ötesine geçerken, evrenin yapısı ve aşkın gerçekliklerle ilgili olarak birtakım sonuçlara varan metafiziğin temelsiz olduğu sonucuna ulaştı. Bunun nedeni de aşkın gerçekliklerle ilgili olarak herhangi bir deneyimin mümkün olamamasıdır. Kant bu yüzden, insan zihninin ne zaman deneyimin ötesine taşan varlıkların mevcudiyetlerini belirlemeye çalışmışsa, kendisini her zaman kaçınılmaz olarak bir kafa karışıklığı ya da antinomiler kapanına kıstırılmış bir durumda bulduğunu ileri sürer. Zira insan zihnin gerçek ya da kesin bilgiye ulaşmadan veya muktedir olmadan önce deneyime, ampirik delillere

ihtiyaç duyar. Bununla birlikte Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin yapısı ve başlangıcı benzeri meselelerin, ampirik konular olmamaları nedeniyle fenomenlere dönüşemeyeceğinden, metafizik insan aklının gücünün ötesinde kalır.

Epistemolojisinde, metafiziğin imkânsızlığını gösteren Kant, sıra bilimi temellendirmeye, kesin bilginin imkânını göstermeye geldiğinde, birçok yönüyle eşsiz olan bir çözüm ortaya koyar. Söz konusu çözüm, zihin dış dünya mütekabiliyetinin bilimde gerçekten de doğrulandığını, ama bunun Kant'ın kendisinden önceki düşünürlerin varsaydığı şekliyle naif bir anlamda gerçekleşmediğini gözler önüne sermekten oluşur. Zihin-dış dünya mütekabiliyeti, tam aksine, bilimin kendisiyle ilgili olarak nesnel doğrulara ulaştığı dünyanın insanın entelektüel donanımı veya bilişsel yapısı tarafından inşa olunan veya kurulan bir dünya olması anlamında eleştirel bir düzlemde gerçekleşir. Başka bir deyişle, Kant'a göre, insan zihni birtakım duyu verilerini pasif bir biçimde almaktan ibaret değildir; o, tam tersine söz konusu duyu verilerini aktif olarak özümseyip yapılandırır. Dolayısıyla insan da nesnel gerçekliği veya dış dünyayı, bu dünyanın zihnin temel yapılarına uyması ölçüsünde bilir. Bilimin kendisine konu edindiği dünya, zihnin kendi süreçlerine göre kurulan ya da düzenlenen dünya olduğu için, zihindeki ilkelere tekabül eder. Başka bir deyişle, bilimsel bilginin zorunluluğu, tümelliği ve kesinliği insan zihninden gelir. İnsanın bildiği şey, onun inşa ettiği, kendisindeki *a priori* kavram ve ilkeler üzerinden nüfuz ettiği fenomenler dünyasıdır. Bilimin nedensellik yasaları, insan bilgisinin çerçevesi içine bina edilmiştir. Gözlem ve deneyimin insana kesin ve tümel yasaları vermediğini, onu sadece tikellerle tanıştırdığını ileri süren Kant'a göre, söz konusu bilimsel yasalar, gerçekte insanın entelektüel organizasyonunu yansıtır. Kısacası, bilme eyleminde zihin, şeylere uymaz, tam tersine şeyler zihne uyar.

Kant, bunu insan zihnini, sırasıyla duyarlık, anlama yetisi ve akla bölerek gösterir. Ona göre, duyular tarafından deneyimlenen herhangi bir şey ya da olay, zaman ve mekân ilişkileri çerçe-

vesi içine oturtulur. O, beşeri duyarlığın *a priori* formları olduğunu söylediği zaman ve mekânın, duyular yoluyla algılanan her şeyi koşullayıp, bir yere yerleştirdiğini ileri sürer. Başka bir deyişle deneyimden gelmeyen, tam tersine deneyimde varsayılan zaman ve mekân kavramları, şeylerin doğasında ontolojik olarak değil de, zihnin doğası veya duyarlıkta epistomolojik olarak temellenir. Onlar, deneyimin kurucu unsurlarından veya insan bilgisi için yönlendirici referans çerçevelerinden başka hiçbir şey değildir.

Kant, duyarlıktan anlama yetisine geçtiği zaman, biraz daha ayrıntılı bir analizin zihnin niteliği ve yapısının zaman ve mekân içinde algıladığı şey ve olayların başka *a priori* ilke ve kategorilere, yani nedensellik yasası türünden anlam kategorilerine tabi olduğu gerçeğini gün ışığına çıkardığını söyler. Gerçekten de söz konusu kategorilerin kendi zorunluluklarını bilimsel bilgiye ödünç verdiğini söyleyen Kant'a göre, bütün olayların nedensel olarak zihin dışı gerçekliklerle ilişkili olup olmadığını akıl açıklığa kavuşturamaz. Dahası zihin neden ve sonucu gözlemden de devşiremez. İnsanın bilme ediminde, nedensellik zihin tarafından deneyime getirilir veya uygulanır. Nedensellik için geçerli olan bu husus, anlama yetisinin töz, nitelik ve ilişki benzeri diğer *a priori* kavram ve kategorileri için de geçerlidir. Söz konusu *a priori* kategoriler olmadığında, insan zihni ne kendi dünyasını kavramaya ne de deneyim yoluyla dış dünyaya nüfuz etmeye muktedir olur. Çünkü onlar olmadığında, deneyim imkânsız bir kaos, tamamıyla formsuz bir çokluktan meydana gelen bir hiç olur. Beşeri deneyim ve bilgi, ancak duyarlık ve anlama yetisinin bu çokluklar dünyasını tek bir algıya dönüştürmesi ve onu belli bir zaman ve mekân çerçevesi içine yerleştirip, düzenleyici kategoriler olarak nedensellik, töz, nitelik, ilişki benzeri kategorilere tabi kılmasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla, deneyim ve bilgi duyumlama ya da hissetmeye empoze edilen zihnin bir inşası olmak durumundadır.

Gerçekten de insanın şeyleri veya var olanları, ancak kendisine nispetiyle veya göründüğü şekliyle bilebileceğini söyleyen Kant'a göre, zihin, genel kanaatin tersine, kendisinin dışında, "orada öylece var olan bir şeyi", tahrif edilmemiş nesnel gerçekliğin zihne yansıtılması suretiyle deneyimleyemez. Tam tersine, insan açısından dış gerçeklik kendisinin eseri olan bir şeydir; oysa insandan bağımsız olan gerçeklik, onun kurucu ediminin ürünü olmayan kendinde dünya düşünülebilmekle birlikte, bilinemeyen bir şey olmak durumundadır. Bu yüzden insanın kendi dünyasında kavradığı düzen, kendisinin dışındaki dünyada temellenen bir düzenden ziyade, insan zihninde temellenen bir düzen olup, zihin dış dünyayı kendi düzenlemesine boyun eğmeye zorlar. Buna göre insanın bu dünyanın kesin bilgisini onun kendi entelektüel düzenlemesinin ilkelerine uyan bir dünya olması dolayısıyla elde edebileceğini savunan Kant, zihin tarafından düzenlenmemiş veya onun düzenleyici katkısından bağımsız rastlantısal gözlemlerin genel bir yasaya yol açamayacağını düşündüğü için, doğallıkla Newton ve Galileo'nun yasalarının yalın gözlemlerden çıkartılamayacağını iyi bilmekteydi. İnsan sadece yanıt bekleyen bir talebe gibi doğayı beklemeye koyularak, ondan genel yasalar çıkaramazdı. O, genel yasaları ancak bir yargıç gibi doğaya bir şeyleri gün ışığına çıkartacak sorular sorarak ve kendi zihinsel yapısıyla düzenini doğaya yükleyerek çıkartabilirdi.

Din Felsefesi: Kant'ın, bilgi alanında zihnin dış dünyaya değil de, dış dünyanın zihne uyduğunu söylemek suretiyle gerçekleştirmiş olduğu Kopernik devrimini bir anlamda ters yüz ettiği söylenebilir. Bunun da nedeni elbette, onun, insanın ikamet ettiği dünyayı evrenin merkezinde olmaktan çıkarıp sıradan bir gezegen haline getiren Kopernikus'un tersine, insan zihnine dünya düzeninin tesisinde merkezi bir rol vermek suretiyle insanı yeniden kendi evreninin merkezine yerleştirmesidir. Bununla birlikte, bu evren yegâne evren olmayıp sınırlı, insan zihnine uyan bir

evren olmak durumundadır. Kant, işte bu durumu, yani insanın sadece kendi zihinsel yapısına uygun düşen fenomenler dünyasını bilebilmesi durumunu, insan aklının, onu paradoksal olarak daha kapsamlı bir hakikat alanına açacak zorunlu bir kabulü olarak değerlendirmiştir. Zira onun gerçekleştirdiği devrimin sadece bilim değil, fakat din üzerinde de odaklanan iki ayrı boyutu vardı. Başka bir deyişle Kant, hem kesin, zorunlu ve tümel bilimsel bilgiyi, hem de ahlaki özgürlüğü, yani hem Newton'a hem de Tanrı'ya olan inancını felsefi olarak kurtarmak istiyordu. O, bilimsel bilgiyi fenomenler alanıyla sınırlarken, imana ve ahlaklılığa dair hakikatlere yer açmak istiyordu.

Çünkü ona göre, rasyonalist filozoflarla teologların imanı rasyonalize etme çabaları, bir çatışma, safsata ve şüphecilik skandalının ortaya çıkışından başka hiçbir işe yaramamıştı. Bundan dolayı, onun zihnin otoritesini fenomenler dünyasıyla sınırlandırması, dini aklın tahrif edici, hatta sakatlayıcı müdahalesinden kurtarmıştı. Böyle bir sınırlandırma sayesinde, felsefi radikalizmin veya radikal modernizmin aksine ve farklı alanlara, ayrı kompartımanlara ayıran ılımlı modernizmin lehine olacak şekilde, din ile bilim artık birbirleriyle çatışmayacaktı. Gerçekten de o, bilimin alanını fenomenler dünyasıyla sınırlamasının ve insanın numenler veya kendinde şeyler konusundaki bilgisizliğini kabul etmesinin imanın imkânının önünü açtığı kanaatindeydi. Bilim fenomenlerle ilgili olarak kesin bilgi iddiasıyla ortaya çıkabilirdi; ama fenomenal gerçeklik dışında kalan gerçekliklerle ilgili olarak bilgi iddiasında bulunmaya kalkışamazdı. İşte bu nokta Kant'ın bilim ile iman ve ahlakı, bilimin temelindeki determinizmi ahlaki özgürlükle bir araya getirme imkânı bulduğu yer oldu. Böylelikle o, Tanrı'nın var olduğu bilinemese bile, O'nun ahlaklılığı mümkün kılabilmek, değeri tesis edebilmek ve ahlaki bir tarzda eylemde bulunabilmek için var olduğuna inanmanın zorunlu olduğunu gösterme imkânı buldu.

Buna göre Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve irade özgürlüğü ideleri olmadığı takdirde, kişi değeri tesis edemez, erdemli dav-

ranamaz, ödevini neden yerine getirmesi gerektiğini açıklayıp meşrulaştıramazdı. Tıpkı bir hayvan gibi, sadece kendi hazzı ve çıkarı peşinden koşarak, maddi varlığını tatmin etmeye yönelirdi. Nitekim o, akla dayalı bütün Tanrı argümanlarını bir çırpıda reddederek geliştirdiği meşhur Tanrı delili veya ahlak kanıtında, insan hayatının nihai amacının veya insan için *summum bonum*un iki şeyden meydana geldiğini ileri sürdü. Bunlardan birincisi ödevler veya insanın yerine getirmesi gereken ahlaki yükümlülükler üzerine bina edilen erdemli ahlaki eylem veya yaşamdı. İkincisi, gerçekten ahlaki yaşamış, ödevlerini yerine getirmiş bir insanın, yüreğinin derinliklerinde bir yerlerde hissettiği mutluluğu hak ettiği inancı ya da hissiyatıydı. Kant, bu ikisinin dünyevi hayatta asla bir araya gelmediğini, ödevlerini yerine getiren ahlaki varoluşun bu dünyada çoğu zaman hak ettiği huzur ve mutluluğa kavuşamadığını söyledi. Bu ikisi, yani ödev ile mutluluk veya ahlaki varoluş ile gerçek saadet, ancak Tanrı'nın var olması, iradenin özgür ve ruhun ölümsüz olması durumunda bir araya gelebilirdi. Demek ki bilim alanı ve modern hayattaki maddi ilerlemelerle birlikte modern akıl ve düşüncenin dini kozmolojik ya da metafizik bir zemin üzerinde temellendirmesinin imkânsız olduğunu gören Kant, bunun yerine dinin sadece ahlaklılık üzerinden veya daha doğrusu bizatihi beşeri durumun yapısı içinde temellendirilirilebileceğini düşünmüştür. O, Luther'in açtığı yoldan gidip Rousseau'yu takip etmek suretiyle modern dini düşüncenin yolunu belirlerken, insanı, hayata dini bir cevap verebilme veya değere dayalı bir tepki üretebilme noktasında dış ve nesnel dünyadan kurtardı. Dini anlam ve değerin hakiki temeli, nesnel argüman veya dogmatik inanç değil de, kişinin kendi iç dünyasında yaşadığı deneyim olmak durumundaydı.

Etik Anlayışı: Onun bakış açısından insan, öyleyse iki farklı, hatta çelişik yönden ele alınabilirdi. Bunlardan birincisinde insan, doğa yasalarına tabi olan bir fenomen veya içgüdü ve arzu varlığı olarak bilimin bakış açısından, ikincisinde ise ölümsüz ve

Tanrı'ya bağımlı bir numen ya da ahlaki varlık olarak ele alınabilirdi. Kant, ahlak alanına geçtiğinde, doğallıkla bunlardan ikincisini temele aldı ve insanın doğa yasalarına tabi bir doğal varlık olmaktan ancak kendisini bir akıl ve irade varlığı olarak tanımlamak suretiyle çıkıp özgürleştiğini söyledi. Bununla birlikte söz konusu özgürlük, yasasızlık veya keyfilikten ziyade, insanın kendisini akıl yoluyla ortaya koyduğu evrensel bir ahlak yasası üzerinden belirlemesine dayanan bir özgürlük olmak durumundadır.

Kant, işte bu temel üzerinde ünlü ödev etiğinde, esas olarak ahlaki açıdan doğru ve yanlışın anlamını belirlemek, "nasıl davranmak" veya "ne yapmak gerektiği" sorusuna bir cevap vermek ve bundan sonra da ahlaklılığın en yüksek ilkesini ortaya koymak ister. O, bu bağlamda, bir bakkal örneği üzerinden üç tür eylemi birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, bakkalın müşterilerine farklı fiyat uygulamasında karşılık bulan *ödeve aykırı eylem*dir. O, söz konusu eylemin, dürüstlük ilkesini çiğneyen bir eylem olarak ahlaki olmadığını söyler. İkinci eylem tipi *ödeve uygun eylem*dir. Bu bağlamda bakkalın dürüstlüğü ve dolayısıyla, bütün müşterilerine aynı fiyatı uygulaması ödeve uygun eylemin bir örneği olarak karşımıza çıkar. Söz konusu eylemin ödeve uygunluğu, bununla birlikte bakkalın çıkarından ya da başka bir doğal eğiliminden kaynaklanabilir. Kant, bu yüzden onun gerçek bir ahlaki içeriğe veya değere sahip olmadığını söyler. Üçüncü ve Kant'ın aradığı eylem türü *ödevden dolayı olan eylem*dir. Buna göre, bakkal herkese ödev bilincinden dolayı ve dürüstlük ilkesinin bir gereği olarak eşit davranırsa, onun eylemi sadece ödeve uygun bir eylem olmakla kalmaz, aynı zamanda ödevden dolayı yapılmış bir eylem olur.

Kant, ödevden dolayı yapılan eylemde geçen "ödev" kavramını "yasaya duyulan saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu" olarak tanımlar. Yasa da aklın bütün rasyonel varlıklar için nesnel ya da evrensel olarak geçerli olan pratik bir ilkesini ifade eder. Zorunluluk ise elbette, doğal ya da teorik bir zorun-

luluk olmayıp pratik bir zorunluluktur ve zincir ya da hapishane duvarlarının koyduğu bir engel ya da sınırlamadan ziyade, kişinin doğru ilkelere beslediği saygıdan dolayı kendisine getirdiği bir kısıt ya da sınırlamada ifadesini bulur. Kant, işte bu şekilde tanımladığımız eylemin, yani yasaya duyulan saygıyla ve zorunlulukla hayata geçirilen eylemin gerçek anlamda ahlaki bir içerik ve değere sahip olduğunu ileri sürer. Üstelik bu değerin içsel, özsel ve sahici bir değer olduğunu söyler. Başka bir deyişle, gerçekten ahlaki olan, insanda asli bir değere sahip olan şey, onun gözünde, iyi eylemlerin kendiliğinden ve masumane bir şekilde hayata geçirilmesinde bulunmaz. Bu, insanların talihin veya iyi eğilimlerinin bir sonucu olarak elde edilmek yerine, eylemlerine katmak zorunda oldukları bir değer olmak durumundadır. O, dahası en iyi bir biçimde, doğru eylemi hayata geçirmenin fail açısından zorluk yarattığı durumlarda ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında, denilebilir ki, insan hayatında ahlak, Kant'a göre, kendiliğinden ortaya çıkmaz veya masum bir insanın iyi kalpliliğinin eseri olamaz. Ahlaklılığın kendisiyle ahlakın önemi, insan iradesinin bir şekilde bozulmuş olup, aklın ve karakter gücünün yardımıyla ıslah edilme ihtiyacına duyduğu olgusuna bağlı olmak durumundadır. Çünkü insanın eylemlerine kazandırabildiği gerçek değer, Kant'ın gözünde sadece masumiyet yitirildikten sonra, yani insan artık talihin veya doğanın armağanı olacak şekilde, kolayca veya kendiliğinden kazanılmış bir iyiliğe bağlı olmadığı zaman ortaya çıkabilir. Bu yüzden ahlak, doğal iyiliğinden uzaklaşmış insanın durumuna verilmiş bir tepkiye, sonradan kazanılacak bir iyilik için verilen çabaya karşılık gelir. Gerçek ahlaki değer, yeni bir gücün, akıl ve iradenin gücünün hayata geçirilmesini ihtiva eder.

Kant, ödevden dolayı olan eylem ile iyi irade arasında yakın bir ilişki bulunduğunu varsayar. Daha doğrusu, ödevden dolayı yapılan eylem iyi iradenin bir tezahür ya da ifadesine karşılık gelir. Ahlaki bakımdan değerli olan biricik şey, ona göre tüm diğer iyilerin zorunlu koşulu olan koşulsuz ve en yüksek iyi, kendisi-

nin iyiliğini olumsuzlayacak veya ortadan kaldıracak hiçbir şeyin bulunmadığı biricik şey olarak iyi iradenin kendisidir. Onun bakış açısından irade, hiç kuşku yok ki ilkeler melekesi veya yasaları tanıyan, birtakım maksimleri benimseyen ve eylemlerini bu maksim ve yasalardan türeten yeti olarak pratik akla karşılık gelir. Bu durumda iyi irade, gerçekten iyi olan ilkeleri benimseyen ve bu ilkelere göre eylemde bulunan bir güç, yeti ya da meleke olmak durumundadır. İyi iradenin gerçekten iyi olan ilkeleri benimseyip bu ilkelere göre eylemde bulunan bir irade olduğunu gözler önüne seren Kant, bunun ardından söz konusu iyi ilkeleri belirlemeye geçer. Bu ilkeler, onda ahlak yasasını oluşturan koşulsuz buyruklara tekabül eder.

Bu buyruklar insanın doğal yanını belirleyen koşullara bağlı olmadıktan başka, her tür koşul düşüncesinden mutlak olarak bağışıktır; onlar, dolayısıyla, mutlak bir geçerliliğe sahiptirler. Buyrukları koşulsuz geçerli, yani kategorik kılan şey, onun hiçbir doğal unsura dayanmamaları, buyruk kılan şey de, onların eylemi yönlendiren bir yasanın, koşullardan ya da amaçlardan bağımsız olarak konmuş bir yasanın, ifadesi olmalarıdır. Koşulsuz buyruklar, belli bir eylem tarzını arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak emreden buyruklardır. Başka bir deyişle, koşullu buyrukların yararcı bir yoruma elverişli yönünü hesaba katan Kant, ahlaki buyrukların kendine özgü bağlayıcılığını, sadece onların sınırlanmamış evrensellikleri ve insan doğasıyla ilgili olgulardan, farklı koşul ya da durumlardan bağımsız oluşlarıyla açıklanabileceğini düşünmüştür. İşte bu da bize kategorik buyruğu, yani Kant'ın ahlak alanında aradığı apodeiktik, *a priori* ve formel ilkeyi verir.

Koşulsuz buyruk apodeiktik bir ilke olmakla birlikte, doğa yasasının zorunluluğuna sahip değildir, fakat tıpkı bir doğa yasası gibi zorunluymuşçasına konumlanır; başka bir deyişle, kategorik buyruğu, zorunluluk değil, fakat gereklilik tasarımı altına soktuğumuz için, o bize kendisine itaat etmemiz gerektiğini buyurur, ona uymak bize bir ödev olarak görünür. Koşulsuz

buyruk *a priori*dir, çünkü ondaki gereklilik, olgusal koşul ya da durumlara hiçbir şekilde bağlı değildir. O istenen ya da istendiği için, kendisine uyulan bir buyruk, bağlanılan bir yasadır. Dahası, o her tür içerikten sıyrılmış olduğu, içerik bildirmediği, fakat sadece bütün ahlaki ilke ve kuralların yerine getirmek durumunda olduğu gerek ve yeter koşulları gösterdiği için, bütünüyle formel bir yasadır. Bu en yüksek kategorik buyruk ya da ahlâk yasası, Kant tarafından şu şekilde ifade edilir: "Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun."

Ahlak yasasının üç bakış açısından, sırasıyla formel yönden, maddi açıdan veya içerik yönünden ve nihayet tam belirlenim açısından ele alınması gerektiğini söyleyen, yasanın veya koşulsuz buyruğun birinci formülasyonunda onun formel boyutunu ortaya koyan Kant, ahlak yasasının ikinci formülasyonunda onun maddi boyutunu veya içeriğini ortaya koyar. "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun." İnsanların insanlığını belirleyen güçler akıl ve irade olduğuna göre, "insanları amaç olarak görmek gerektiğini" belirten ahlak yasası, rasyonel bir doğaya sahip insanlara saygı göstermemiz gerektiğini ifade eder. Kendimize, ama özellikle de başka insanlara karşı olan ödevlerimizi ortaya koyar. Bunlar bir kısmıyla pozitif, bir kısmıyla negatif ödevlerdir. Pozitif ödevlerin en başında başkalarına beslenmesi gereken muhabbet, onların insanlığına saygı, söz konusu insanlığın geliştirilmesi için çalışma, ötekilere amaçlarına erişme noktasında yardımcı olma, onlara adil muamele etme benzeri ödevler gelir. İnsanın, Kant'a göre, sadece kendisinin değil, fakat başka insanların da doğal yeteneklerini geliştirip erdem için çalışmalarına katkıda bulunmak suretiyle, kendilerindeki akli doğanın gelişmesi için çaba sarf etme gibi bir görevi vardır. İnsana kendisine ve başka insanlara karşı birtakım şeyleri yapmayı yasaklayan negatif ödevlerin başında ise onların birer kişi olmalarını engel-

leyecek tutum ve davranışlardan sakınma ve onları ve kendilerindeki insanlığı bir araç olarak görmekten sakınma gelir. Buna göre kişinin uyuşturucu veya alkol kullanarak, yalan söyleyerek, intihara ya da kendisini aldatmaya kalkışarak, onda mevcut olan entelektüel ve ahlaki kapasitelere zarar vermemesi gerekir. Başkalarının insanlığına saygı, yine onlara hiçbir şekilde zarar vermemeyi, kimlik ve özgürlüklerini inkâr etmemeyi gerektirir. O, yine kibir ve kendini beğenmişlikten, alay ve küçümsemeden sakınmayı zorunlu kılar. Özellikle ahlaki ve hukuki eşitliğin mutlak bir savunucusu olarak ortaya çıkan Kant, negatif ödevler arasında dolayısıyla her ne koşul altında olursa olsun, kişinin kendisini imtiyazlı bir konuma taşımaktan kaçınması gerektiğini bildirir.

Kant, koşulsuz buyruk veya ahlak yasasının üçüncü ifadesinde, yasanın ilk formülasyonuyla ikinci formülasyonunu, yani bütün rasyonel varlıklar için geçerli olan yasa düşüncesiyle mutlak bir değere sahip akli varlık olarak insan düşüncesini bir araya getirir. Bu ise bir eylem kaynağı olarak rasyonel iradeye ilişkin bir yeni yorumu, metafiziksel bir açıklamayı gerekli kılar. İrade özgürlüğü, hiç kuşku yok ki ahlak ve ahlaklılığın zorunlu bir ön kabulüdür. Çünkü bütün eylemler doğal nedenlerin zorunlu sonuçları oldukları takdirde ve her şeyin belirlenmiş olduğu bir yerde, ahlaki seçim ve kararın sonucu olan eylemden veya ahlaklılıktan söz edilemez, ahlaki değerlemenin hiçbir anlamı olmaz. Kant'a göre, insan ahlaklılığın formel ilkesini, kategorik buyruğu fenomenal bir varlık olarak değil, fakat akıl sahibi, kendisinin numenal boyutunun bilincinde olan bir varlık olarak deneyimler. O, bütünüyle ya da sadece, doğada hüküm süren nedensel zorunluluk, evrensel determinizm tarafından belirlenseydi, kendisinin bir numen olarak bilincinde olmadığı gibi, iradesini de kategorik buyruğa ya da ödeve göre belirleyemeyecekti. Ödevle arzu, duygulanım ve eğilim arasındaki çatışmayı hissedebilen böyle biri, arzularına yenik düşerek, ödevini yapma gücünü kendisinde bulamayacaktı. İnsan dahası, bütün

arzu, eğilim ve duygulanımlarla, fenomenal boyutunun eseri olan unsurların belirlediği amaçlardan bütünüyle bağımsız olan bir ahlaki ilke ya da yasanın kaynağı, nedensel zincirlerin dışında bir varlık olmak durumundadır. Başka bir deyişle, o, doğal yanı ve arzularının mahiyeti her ne olursa olsun, akıl sahibi bir varlık olduğu sürece, ahlak yasasının veya kategorik buyruğun kaynağı olarak görülmek durumundadır. Buna göre, rasyonel varlıklar olarak insanlar, ahlak yasasına tabi olmakla, kategorik buyruğa göre davranmakla kalmazlar, fakat yasanın yaratıcısı, gerçek bir yasa koyucudurlar. Bu nedenle, Kant kategorik buyruğun üçüncü formülasyonunda, akıl sahibi varlık olarak ahlaki özneye şöyle der: "İrâdenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun."

Kendi iradesinin maksimleri yoluyla kendisini yasa koyan bir varlık olarak görmek durumunda olan akıl sahibi varlık kavramı ise doğrudan doğruya bir amaçlar krallığı içinde yer alan rasyonel varlıklar toplumuna götürür. Buna göre, amaçlar krallığı sadece evrensel yasalar olabilecek maksim ya da ilkelere göre davranan insanların oluşturduğu ahenkli toplum ya da düzen olmak durumundadır. Burası aynı zamanda, üyelerinin yalnızca evrenselleştirilebilen ilkelere göre davranmak suretiyle, başkalarının rızasını alabilen maksimlere göre davranmaları anlamında bir amaçlar topluluğu ya da krallığı meydana getirir. Başka bir deyişle, Kant açısından burası, insanların başkalarını birer amaç olarak veya kendi kendilerini belirleyen rasyonel fail ya da özneler olarak gördükleri demokratik bir toplum olmak durumundadır. Demek ki krallık derken, akıllı varlıkların topluluğun ortak yasaları yoluyla birbirlerine bağlandıkları bir düzeni anlayan Kant'a göre, burada insana zorla empoze edilen bir yasa, karar, amaç ya da yaşam tarzı olamaz. O, işte bu çerçeve içinde insanların söz konusu amaçlar krallığını ahlaki seçimlerine yansıtmaları ve eylemlerinde yaşatmaları gerektiğini savunur. İnsanlığa düşen, bu ideali bir şekilde hayata geçirmektir. Fransız Devrimi ve

Aydınlanmayı bu doğrultuda atılmış önemli bir adım olarak gören Kant'ın, dünya ölçeğinde demokratik ülkelerden meydana gelecek bir topluluğun aynı barış ve düzen amacı doğrultusunda atılacak çok daha büyük bir adım olacağını savunur.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

19. Yüzyıl Felsefesi

19. yüzyıl, felsefede, onun bundan sonraki seyrini hemen tamamıyla belirleyecek büyük bir bölünmenin yaşandığı bir çağdır. Felsefe, bu yüzyılda bir tarafta Aydınlanmanın din ve metafizik karşıtı akılcılığıyla bilimciliğini önce pozitivizm, sonra da 20. yüzyılda mantıkçı pozitivizm olarak devam ettirecek felsefi modernizmle Aydınlanmanın akılcı mantığına bir tepki ya da karşı çıkışla belirlenen Kıta felsefesi olarak iki ana damara ayrılır. Aydınlanmacı ve pozitivist felsefeyle Kıta düşüncesinin eleştirel felsefesi arasındaki bu bölünme, analitik felsefenin de devreye girmesiyle birlikte esas 20. yüzyılda yaşanacaktır. Bununla birlikte, söz konusu ayrım veya bölünmenin ilk ve çok belirgin olarak ortaya çıktığı dönem 19. yüzyıldır. Felsefenin bundan sonraki seyrini büyük ölçüde belirleyecek söz konusu önemli bölünmeyi ifade etmenin bir diğer ve karakteristik yolu, 19. yüzyıl felsefesini belirleyen şeyin "tepki" olduğunu söylemekten geçer. Bu tepki, aslında üç yönlü veya üç ayrı uğrağı olan bir reaksiyon olduğu için, 19. yüzyılı Aydınlanmacı/pozitivist felsefe ile Kıta felsefesine bölen birinci bölmeden, her ne kadar onun bir şekilde izdüşümü olsa da, biraz daha farklı olarak yüzyıl felsefesini üç ana damarla karakterize etme noktasında farklılık gösterir. Başka bir deyişle, "tepki"yi temele alan tutum ya da yaklaşımdan yola çıktığımızda, 19. yüzyıl felsefesinin üç ana geleneği ya da damarına ulaşmak mümkün gibi görünmektedir.

Söz konusu tepkilerden, biri alabildiğine sert ve radikal, diğeri daha ölçülü olan ilk ikisi, doğrudan doğruya Aydınlanma düşüncesi ve hareketine bir tepki olup iki farklı felsefeye vücut vermiştir. Bunlardan birincisi romantizmin Aydınlanmanın kuru akılcılığına, bilimciliğine, kısacası tek yanlılığına meydan okuyan tepkisidir ve karşımıza romantik bir felsefe tarzında Herder, Schiller, Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche'nin düşüncelerinde cisim kazanmış olarak çıkar. Gerçekten de romantik tepki, geliştirmiş olduğu dünya tasavvuruyla Aydınlanma ruhunun aksine, aklın aydınlanmasından ziyade, ilhamın tarifsiz gücünü yüceltti, onun statik soyutlamalarını bir tarafa bırakarak insan yaşamının yatıştırılmaz dramını tasdik edip, dünyayı atomistik bir mekanizma olarak değil de bütüncül bir organizma olarak algıladı. Aydınlanma, insanın aklını öne çıkartırken, romantik eğilim muhayyile ve iradeye vurgu yapıp insana, manevi birtakım özlemlere, duygusal derinliklere, sanatsal yaratıcılığa, kendini ifade ve inşa etme özelliklerine sahip olduğu için değer verdi.

İkinci tepki de bir kez daha Aydınlanmaya yönelik bir tepki olarak ortaya çıkar. O, 19. yüzyılın meşhur idealistlerinin reaksiyonu olarak, romantiklerin bütüncül ve kuşatıcı tepkilerinden nispeten daha sınırlı bir tepkiyi temsil etme noktasında farklılaşır. Bu tepki Fichte ve Hegel benzeri, daha ziyade Kant'tan etkilenmiş nesnel idealistler tarafından temsil edilmiştir. Söz konusu idealist düşünürler gerçekten de Aydınlanmanın akıl kavrayışıyla doğalcılık ve liberalizminin kuşkuculuk, materyalizm ve anarşiye götürdüğünü düşündüler. Fakat onlar bu noktada kalmayıp akıl, bilim ve özgürlüğün, korunup savunulacaksa eğer, bunun ancak dinin, tabiatın ve tarihsel dünyanın yeni ve daha farklı bir şekilde düşünülüp anlaşılmasını mümkün kılacak idealist bir zemin üzerinden veya perspektiften yapılabileceğini ileri sürdüler.

19. yüzyıl felsefesini şekillendiren veya daha doğrusu ondaki üçüncü ve en büyük damarı yaratan sonuncu tepki, bu kez Aydınlanmadan ziyade, romantizm ve Alman idealizmine dö-

nük bir tepki olarak anlaşılabilir. Söz konusu tepki ise önce Carl Vogt, Jacob Moleschott ve Ludwig Büchner gibi filozofların klasik, sonra da Marx ile Engels'in diyalektik materyalizmlerinde karşımıza çıkan materyalizme, John Stuart Mill benzeri filozoflarda deneyimcilik ve yararcılığa, Charles Darwin ve benzeri bilim insanı ve düşünürlerde doğalcılığa, Comte gibi filozoflarda da pozitivizme yol açmıştır. Diyalektik materyalizm, yararcılık ve pozitivizm tarafından temsil edilen söz konusu bilimci, ilerlemeci ve deneyimci gelenek, aslında 18. yüzyıl Aydınlanmacılığının 19. yüzyıldaki farklı izdüşümlerine tekabül eder.

ROMANTİZM VE İDEALİZM

Kökleri aslında Rousseau'da olan romantizmin, genel olarak ifade edildiğinde, soyut olan karşısında somutu, eşbiçimlilik veya bir örneklik yerine çeşitliliği, sonlu karşısında sonsuzluğu, kültür ve uzlaşımın yerine doğayı, mekanik olana karşı organik olanı, kural ve tahditler yerine özgürlüğü öne çıkartan bir hareket olduğu söylenebilir. Söz konusu hareketin doğuşunda, 1800'lü yıllarda ortaya çıkan endüstrileşme ve kentleşmenin ve dolayısıyla yaşanan hızlı ve radikal değişimin büyük bir etkisi olmuştur. Romantik felsefenin doğuşunda, yine Aydınlanma projesinin fiilen çöküşü, Aydınlanmanın toplum, ahlak ve siyaset teorisinin yetersizliğinin farkına varılması büyük bir etki yapmıştır. Romantik hareketin hemen her yanına, bu yüzden Aydınlanma düşüncesiyle olan karşıtlığı damgasını vurmuştur. Buna göre, Aydınlanmanın bilimci dünya görüşü veya tasavvurunda, modern uygarlığın kendisi ve değerleri, gerçek bir ilerlemeyi temsil edecek şekilde, ondan önceki bütün çağ ve uygarlıklardan tartışmasız bir şekilde üstün görülmüştü. Oysa romantizm, pek çok tezahürü ve dışavurumuyla modernliğe karşı şüpheci ve müphem bir tutum takındı. Romantikler zaman geçtikçe, Batı'nın ilerlemesine, Batı uygarlığının üstünlüğüne ve rasyonel insanın

başarısına duyulan inancı çok radikal bir biçimde sorgulamaya başladıklarında, söz konusu şüpheci ve müphem tutum yerini düşmanca bir tutuma bıraktı.

Bundan dolayıdır ki, Aydınlanma doğayı fethedilip sömürülecek bir alan, teknik manipülasyonun konusu olarak değerlendirirken, romantizm onu ruhun canlı bir kaynağı, gizem ve ifşanın bir dayanağı olarak ele aldı. Doğaya yönelirken birtakım mekanik yasaları keşfetmekten ziyade manevi bir öze ulaşmak için yöneldi, onda insanın iç dünyasını dönüştürecek yüce bir hakikati aradı. Gerçekten de doğada birleştirici ve bütünleştirici bir düzen ve anlam arayışı içine giren Romantikler onu çoğu zaman manevi anlam ve güzellikle ruh kazanan bir gerçeklik alanı olarak görürken, ona bilimsel bakışınkinden bütünüyle farklı bir evrenin yansıdığını savundular.

Aslında Aydınlanma doğaya, dış dünyaya yönelirken, romantizmin iç dünyaya, benliğe döndüğü, ben-bilincini keşfettiği söylenebilir. En azından Aydınlanmanın insan zihnine ilişkin inceleme ve soruşturması ampirik ve epistemolojik bir incelemeden oluşuyordu. Oysa romantik felsefe, yanlış ve ikinci dereceden bir güç olarak gördüğü akla şiddetle karşı çıktı, aklın yaptığı tüm ayrımların yapay olup gerçekliği parçaladığını ve anlaşılmaz hale getirdiğini savundu. Nitekim romantizmde rasyonel analiz ya da deneysel araştırmanın yerini sezgiye ve duyguya beslenen güven aldı; asıl önemli olan dinamikler olarak akıl ve algı değil de, duygu, muhayyile ve irade görüldü. Romantizmin benliğe ve insan bilincine dönük bu yeni ilgisi, yalnızca yüce ve soylu olana dönük bir ilgiden kaynaklanmıyordu. Bu ilgi bir yandan da insan ruhunun çalkantı ve karanlıklarına, akıldışı olana dönük ilgiden de kaynaklandı. Başka bir deyişle, romantizmle birlikte gerçek anlamda benliği keşfeden modern göz varoluşun gölgelerini görebilmek için insanın iç dünyasına yönelmişti.

Gerek doğaya gerekse benliğe dair bilgide aklın yerine muhayyile ve iradeyi öne çıkaran romantikler, doğanın gizlerine ancak yaratıcı coşum yoluyla nüfuz edilebileceğini söylerken, son-

suzluğa erişmenin yolları olarak aşkı, dini tecrübeyi ve sanatsal yaratıcı faaliyeti gösterdiler. Onlar açısından muhayyile insan zihninin ebedi hakikatlerin ifadesine imkân veren özgürleştirici aracı, varlığın gerçek temeliydi. Tıpkı muhayyile gibi irade de, bilginin elde edilmesinde zorunlu bir unsur, insanı ve evreni yeni yaratıcılık ve bilinç katmanlarına yükselten bir güç olarak görüldü. Gerçekten de insan bilgisi için yeni değer ve standartlar getiren romantik duyarlık, insanın muhayyile ve iradenin kendi kendisini yaratan gücü vasıtasıyla doğanın, tarihin ve evrenin kendi kendisini ifşa etme tarzlarını anlayabileceğini ileri sürdü. Pek çok romantik açısından muhayyile bir anlamda varoluşun bütünü, varlığın gerçek temeli, bütün hakikatlerin aracısıydı. Hem bilince nüfuz eden hem de dünyayı şekillendiren muhayyile gibi irade de romantikler için bilgiden önce gelen, insanı ve evreni yeni yaratıcılık ve bilinç katmanlarına yükselten bir güç olarak değerlendirildi.

Öte yandan ortalama insana karşı biricik olan bireyi, sağduyunun basiretli insanı yerine özgür ve yaratıcı dâhiyi, bir bütün olarak insanlığa karşı münferit millet ya da toplulukları öne çıkaran romantizm, Aydınlanmanın tamamen reddettiği geleneğe karşı da olumlu bir tutum takındı. Buna göre romantik düşünürler geleneği alabildiğine esrarengiz ve gizlerle dolu bir şey, yani kolektif hikmet deposu, bir halkın ruhunun tahakkuk ve test ettirilmiş fikirleri, özerk ve gelişmeye açık bir dinamizme sahip canlı bir güç olarak değerlendirdiler. Romantikler, dahası dini büsbütün reddeden ya da onu ancak rasyonel bir deizm formunda kabul edebilen Aydınlanmanın aksine, Tanrı'ya ve dine karşı da farklı ve daha derinlikli bir tutum geliştirdiler. Aslında romantizm de geleneksel dini hiyerarşilere, dini kurum ve ritüellere karşıydı. Bununla birlikte, onda din aşkın bir idealizm, gnostisizm, panteizm, Yeni-Platonculuk veya mistisizm formlarında ortaya çıkarken, "kutsal" varlığını çeşitli şekillerde sürdürdü. Onların Tanrı'sı deizmin Tanrı'sından ziyade, mistisizmin, panteizmin ve içkin kozmik sürecin Tanrı'sı,

doğanın ve insan ruhunun içindeki esrarengiz bir yaratıcı güç olarak Tanrı'ydı.

Romantizm, siyaset felsefesinde de evrenselciliğin yerine milliyetçiliği öne çıkarmıştır. Onda, özgür ve eşit bireylerden meydana gelen toplum idealinin yerini, her insanın konumunu bildiği, geleneksel kökleri olan organik bir cemaat ideali alır. Öte yandan romantizmde temel ifade formu olarak öne çıkan şey ise, aklın yerini muhayyilenin almasına paralel bir şekilde sanat olmuştur. Doğal olan ile manevi olan arasındaki yegâne kavşak noktasını sunduğuna inanılan sanat, onda başlıca manevi çıkış noktası ve aracı haline gelmiş ve sanata özel bir önem atfedilmiştir.

Aydınlanmaya karşı önemli bir tepki geliştiren, onun akılcı indirgemeciliğine ve nesnel kesinliğe sahip olma iddialarına karşı düşmanca bir tutum takınan romantizm, felsefeye ve Batı düşüncesine çok önemli bir etki yaptı. Bu pek çok yönüyle pozitif etkinin, felsefenin böğrüne bütün bir Ortaçağdan itibaren her dönemde damgasını vuran akıl ile iman bölünmesi veya moderniteyle birlikte ortaya çıkan bilim-din karşıtlığının yeni bir versiyonunu saplama noktasında negatif bir sonucu da olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, romantizmin etkisiyle, Batılı dünya tasavvurunda hayli kompleks bir parçalanma, modern insanda zihin ile ruh arasında baş edilmesi son derece zor olan bir bölünme yaşanmıştır. Romantizmin etkisi her ne olursa olsun, bilimci ve Aydınlanmacı zihniyet, modern dünya görüşünün çekim merkezi olmayı 19. yüzyılda da devam ettirdi. Romantiğin ifşaları ne kadar değerli olursa olsun, modern inancın temelini oluşturan bilimsel gözlemin hakikatleriyle olan bağdaşmazlıklarının üstesinden gelebilmesi mümkün olmadı.

Başka bir deyişle, düş gören romantiğin gördüğü düşün doğruluğunu herkese gösterebileceği somut ve herkes tarafından benimsenebilecek güzel kokulara sahip bir gülü yoktu. O, Batı'nın içsel kültürüne, yani sanatına ve edebiyatına, dini ve metafizik tasavvuruna, ahlaki ideallerine ilham kaynağı olurken, doğanın

yasalarını ve mahiyetini, insanın evrendeki yerini ve bilgisinin sınırlarını temele alan bilim, insana dışsal bir kozmoloji empoze etmeyi sürdürdü. Bilim dış dünyaya hükmedip doğayı dönüştürdüğü için romantik kavrayış ve algı, kaçınılmaz olarak iç dünya ile sınırlı kaldı. Dolayısıyla Ortaçağa damgasını vuran iman-akıl bölünmesi ile erken modern dönemin din-bilim ayrışması, 19. yüzyılın ortalarında yeni bir formla, özne-nesne, iç dünya-dış dünya, insan-doğa, beşeri bilimler-doğa bilimleri bölünmesine dönüştü.

Felsefenin bundan sonraki tüm tarihini belirleyecek bu bölünme ve düalizmin üstesinden gelmek, en azından bu yönde bir girişimde bulunmak idealizme düştü. Gerçekten de Fichte, Schelling ve Hegel benzeri Alman idealistleri, insan ile doğayı, ruh ile maddeyi, ilahi olan ile beşeri olanı, zaman ile sonsuzluğu birleştirecek olan muazzam bir sentez oluşturma cihetine gittiler. Söz konusu Alman idealistleri gerçekten de Kant'ın bir şekilde yıkmış olduğu rasyonalist metafiziğin yerine ikame edilip, özde transandantal bir felsefi sisteme tekabül edecek bir metafizik ortaya koyma çabası içine girdiler. Kâh Alman romantizminden kâh Kant'ın felsefesinden, kısmen Grek felsefesinden kısmen de Hıristiyan mistisizminden ilham alan idealistlerin sistemlerini bir ve aynı potada değerlendirme imkânı verecek olan birtakım ortak noktalar vardır. Bir kere onlar, bilinemeyen bir kendinde şey düşüncesinin çelişik olduğundan hareketle, tözsel ve bilinemeyen bir kendinde şeyin varoluşunun yadsıdılar. Başta Hegel olmak üzere, bu idealistler ikinci olarak bilgiyle inanç arasındaki ayırıma karşı çıktılar. Onlar yine, anlama yetisi ve akıl, düşünme ve duyumlama, entelektüel sezgi ve duyumsal sezgi ayırımlarında olduğu gibi, zihni çeşitli fakültelere ayırmayı kabul etmeyip, bu ayırımların yerine daha organik bir psikolojiden türetilmiş kavramlar ikame etme tavrını benimsediler.

Alman idealistleri deneyimin psikolojik açıdan bireyci bir tarzda yapılandırılmasına karşı çıkıp, söz konusu bireysel psikolojik yapıların yerine ya Fichte örneğinde olduğu gibi daha

transandantal bir yapı veya aygıt ya da Hegel örneğinde olduğu üzere nesnel tinin tarih içinde gelişen yapılarını ikame etme tavrını benimsediler. Onlar, doğallıkla felsefenin kendilerine uydurulmak durumunda olduğu sabit, verili ceketler olarak klasik mantık, matematik veya Newtoncu bilimin entelektüel çerçevelerini reddetme cihetine gittiler. Özellikle romantizmin etkisiyle tarihsel, toplumsal ve hatta kişisel bağlamlardan yalıtılmış olarak tamamen soyut bir biçimde tasarlanan evrensel ve dolayısıyla içeriksiz ahlak yasasını reddederken, sanatta soyut formalizme, estetik değerin diğer değerlerden yalıtılmasına, dehanın güzel sanat eserlerinin yaratılmasıyla sınırlanmasına karşı çıktılar. Onlar, işte bu temel üzerinde ampirik dünyanın gerçek dünyanın salt bir görünüşü olduğunu, gerçek dünyanın deneyim veya soğuk ve yabancı akıl aracılığıyla değil, mistik deneyim ya da sezgi veya diyalektik yoluyla bilinebileceğini savundular. Gerçek dünyanın, doğası itibariyle, maddi olmayıp, insanın ahlak ve din alanındaki en yüksek kültürel özlemlerini destekleyecek şekilde manevi bir yapıda olduğunu iddia ettiler.

Vico

Romantizmin kaynağında bulunan düşünürlerin biri Fransız Roussueau ise, diğeri İtalyan Giambatista Vico (1668-1744)'dur. Bunun en önemli nedeni Vico'nun kendisiyle zamanının Aydınlanmacı fikirleri arasına en azından iki bakımdan mesafe koymaya özen göstermiş olmasıdır. O, her şeyden önce Descartes'ın bilgiyle kesinliğin kaynaklarını doğrulukla ortaya koymaya koymuş veya belirlemiş olduğu iddiasına meydan okumuştu. Ona göre bilgi ve kesinlik "açık ve seçik ideler" yoluyla elde edilmez; bilgi ve kesinlik, insani eylemlerle faaliyetlerde bulunur. İşte burası, Vico'nun en temel sloganlarından biri olarak "doğru olanın yapılmış veya yaratılmış olanla özdeş olduğunu" bildiren *verum ipsum factum* ilkesinin çıktığı yerdir. Buna göre matematik esas itibariyle insani bir yapım olduğu için kesinlik kabul eder ya da matematikteki doğrular, onları yaratan biz insanlar olduğumuz

için doğrudurlar. Yine aynı şekilde insanlar, tarihi yaptıkları için bir tarih bilimi inşa edebilmektedirler.

Vico işte bu noktada Kartezyenleri, matematiksel fiziğe aşırı bir önem verip toplum bilgisiyle tarih bilgisinin imkânını göz ardı ettikleri için eleştirir. O, bu yüzden ikinci olarak, "kesin olanın doğru olanın bir parçası olduğunu" (*certum est pars veri*) bildiren diğer ilkesini formüle eder. Gerçekten de tarihçinin geçmişi ve geçmiş düşünce tarzlarını anlama ve bilme çabasında sergilemesi gereken özen ve dikkate, hayata geçirilmesi vazgeçilmez olan metodolojiye özel bir önem veren Vico, tarih biliminin kuruluşu ve temellendirilmesinde filolojiyle felsefenin bir araya getirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü bunlardan filoloji, "kesin olanları" veya kültürün münferit görünümlerini, çeşitli halkların dillerini, geleneklerini vs. araştırırken, felsefe evrensel ilke ya da nedenleri konu alır.

Aydınlanma Eleştirisi: Vico, her şeyden önce Aydınlanmacıların sabit ve statik insan doğası anlayışına karşı çıkmaktaydı. Onların evrenselciliklerinin temeline yerleştirdikleri değişmez insan doğası tasarımına karşı çıkarken, insanın özünün tarihsel gelişmeyle birlikte değiştiğini söyledi. Vico, bundan dolayı Aydınlanmanın siyaset felsefesinin özünü oluşturan toplum sözleşmesi öğretisine de karşı çıktı. Bunun da en önemli nedeni, toplum sözleşmesi öğretilerinin insanın toplumsal koşullarından soyutlanabileceğini ve bu soyutlamanın ardından özgürce seçen, doğal adaletin yasalarına itaat eden, hemcinsleriyle sözleşmeler yapıp mübadele ilişkilerine giren bir varlık olarak görülebileceğini varsaymalarıydı. Vico'ya göre, bu türden teoriler tam tersine, belli bir döneme ait insan imgesini hipotetik doğa durumuna yansıtıp, onu yaratan tarihsel koşulların doğanın bir parçası olduğunu ileri sürerler. O, söz konusu toplum sözleşmesi öğretilerinin insanın gelişmesini, hakikati gözetmek yerine sadece kendi taleplerini hesaba kattıkları için, çarpıttıklarını veya yanlış gösterdiklerini söyler.

Vico, Aydınlanma'ya doğa bilimlerinin veya fizik ve matematik bilimlerinin rolünü abarttığı, bu yüzden tarih ve toplum bilimlerinin imkânını göz ardı ettiği veya bu bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemini kullandıkları takdirde meşru bilim statüsü kazanabileceğini ileri sürdüğü için eleştirir. Hatta o, bununla da kalmayıp Aydınlanmanın bilimciliğine karşı çıkarak, onun insanın her şeyi bilebileceği inancında ifadesini bulan iyimserliğine karşı çıkar. Vico'nun Kartezyanizmin egemenliğine, modern deneysel / matematiksel yöntem anlayışına karşı çıkışının da işte bu çerçeve içinde anlaşılması gerekir.

Gerçekten de Vico, tarihi temele alan bir insanlık bilimi geliştirme yoluna girerken, Aydınlanmanın epistemolojisine, bilim anlayışına ve metafiziğine alternatif bir epistemoloji, bilim anlayışı ve metafizik geliştirmişti. Söz konusu yeni insanlık bilimi projesini *Yeni Bilim* adlı eserinde ortaya koyan Vico'nun bu yeni bilim veya metodoloji anlayışının temel ilkesi, "doğru olan"la meydana getirilmiş veya yaratılmış olanın birbiriyle değiştirilebilir olduğunu dile getiren *"verum et factum conventur"* ilkesidir. Bu ilkeyi büyük ölçüde filolojiyle ilgili araştırmalarından türettiğini bildiren Vico, onu yeni Aydınlanma karşıtı epistemolojisi ve metafiziğinin en temel ilkesi olarak görmüştür. Bu yeni epistemolojik ve metafiziksel ilke, bir şeyi bilmenin o şeyi meydana getirmek veya yaratmak olduğunu dile getirir.

Söz konusu ilke Kartezyanizme veya Aydınlanmanın mutlak, kesin, nesnel bilimsel bilgiyi ilerlemenin itici gücü haline getiren iyimser ve pozitivist bakışına karşı bir ilke olmak durumundadır. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, ilkenin insan bilgisine sınır çekmesidir. Çünkü Vico'ya göre, yeni ilke, yani *verum-factum* prensibi sadece Tanrı için geçerli olabilir. Tanrı söz konusu ilkeye bütünüyle uygun düşer, çünkü o, var olan şeylerin öğelerini ihtiva eden yegâne varlıktır. Tanrı, bu unsurları yaratmakla kalmayıp kendisinde de ihtiva ettiği için, onları mutlak bir dakiklik ve kontrol imkânı temin edecek şekilde kusursuzca düzenleyebilir. Tanrı'nın şeyleri anlaması veya şeylerin öğe-

lerine ilişkin bilgisi, bu yüzden bir tür öz-bilgi, O'nun kendine dair bilgisi olur. Fakat insan varlıkları Tanrı'nın tam tersine var olan şeylerin öğelerine dair bir bilgi ve kavrayıştan büyük ölçüde yoksundurlar. Bunun en önemli nedeni ise insan zihninin bu öğelerin kendilerini içerememesi, onları bir derece daha uzaktan, salt birtakım temsiller yoluyla düşünebilmesidir. Bu yüzden "düşünmenin (*cogitatio*) insanların, anlamanın (*intelligentia*) ise Tanrı'nın işi olduğunu" söyleyen Vico, beşeri hakikati yücelten dogmatiklere, onu başka yönlerden olduğu kadar bilgi yönünden de yere göğe sığdıramayan Aydınlanmacılara karşı, insanın sözde keşfettiği hakikatleri değersizleştirir.

Tarihe Dönüş: Bununla birlikte o, septiklere de katılmaz; yani, septiklerden farklı olarak insanın bilgi iddialarını tümden reddetmez. Gerçekten de "insanın ne her şey, ne de hiçbir şey olduğunu" söyleyen Vico, dikkatini tarih alanına ve buranın kendine özgü yeni metodolojisine çevirir. Doğa bilimlerinin başarısı kendini sözde kanıtlamış metodolojisini sosyal bilimlerine uygulamaya kalkışan Aydınlanmacılara karşı, insanın doğa bilimleri alanında elde ettiği bilginin varlığın dış kabuğundan öteye geçemeyen oldukça sınırlı bir bilgi olduğunu gösteren Vico, tarih alanında insanın evinde olduğunu savunur. Bunun da en önemli nedeni tarih alanına vücut veren şeylerin insan tarafından yaratılmış şeyler olması olmasıdır.

Vico, her şeyden önce tarihin tekrarı olmayan biricik, bireysel olaylardan meydana gelmesi nedeniyle bir tarihsel bilgiden söz edilemeyeceğini söyleyen rasyonalist anlayışa karşı çıkar. Bu bağlamda o, tarihin evrensel yasalar tarafından yönetilen bir düzeni veya nihai bir amacı olmadığını söylemenin tarih üzerine rasyonel araştırma yapmanın anlamı olmadığını, dolayısıyla bir tarih felsefesi imkânından söz edilemeyeceğini iddia etmekle bir ve aynı olduğunu dile getirir. Sonra da tarihte belli bir amacın, düzen ve hatta ilerlemenin bulunduğunu öne sürer. Fakat onun tarih anlayışı Aydınlanmanınki gibi lineer bir tarih anlayışı değil-

dir. Gerçekten de Vico, toplumların veya milletlerin aynı çağlardan ya da aynı aşamalardan hep yeniden geçtikleri döngüsel bir tarih anlayışı ortaya koyar. Tarihsel gelişmeyi bütünüyle organik bir süreç olarak ele alan tarih anlayışında, gelişme ve çökme ya da büyüme ve çürüme döngüsüyle sonuçlanan birbirleriyle bağlantılı çağlar üzerinden aşama aşama ilerlediğini savunur.

Vico'ya göre, her millet kaçınılmaz olarak sırasıyla dört evreden geçer. Bu evrelerden birincisi, hayvani dürtülerin egemen olduğu "hayvan çağı"dır. Bu çağdan sonra sosyal ve fiziki dünyanın efsanevi bir şekilde tanrıların ya da Tanrı'nın görünüşü olarak algılandığı "tanrılar çağı" gelir. Vico üçüncü çağa "kahramanlar çağı" adını verir; bu çağın en önemli özelliği, toplumun soylular ve halk olarak ikiye ayrılmasıdır. O, bu çağda tüm kurumsal güçlerin büyük toprak sahibi ailelerde toplandığını belirtirken, bütün erdemlerin soylular tarafından hayata geçirildiğini söyler. Bunu izleyen çağ ise, son çağ olarak, "insan çağı"dır. Buraya yaşanan sınıf çatışmasıyla birlikte geçilirken, halk soylular ile eşit haklara sahip olur. Onun gözünde kutsal şeylerin tüm anlamlarını yitirdiği, hayatın yanlış temeller üzerine oturtulduğu, insanların sadece kendi kişisel çıkarlarının peşinde koştuğu ve düşüncenin soyutlaşıp etkisini yitirdiği bu çağ, bozulup dağılmanın yolunu açarak, "büyüme ve çürüme döngüsü"nü yeniden başlatır.

Vico'nun söz konusu tarih felsefesinde iki husus önem kazanır. Bunlardan birincisi, onun toplum ya da tin bilimlerini doğa bilimlerinden farklılaştıran şeyin ne olduğu sorusuna, Dilthey'ı önceleyecek şekilde verdiği "anlama" yanıtıdır. Gerçekten de o, tarihçilerin eski düşünme kalıplarını anlamalarının önemine vurgu yaparken, geçmişten miras alınan dillerin, efsanelerin, gelenek ve göreneklerin anlamlarının, değişmez bir evrensel insan doğası ekseninde değil de, takdim ettikleri bilinç durumlarını yeniden canlandıran yaratıcı bir kapasiteyle yorumlanması gerektiğini öne sürmekteydi. Bu yüzden de doğa bilimlerinin "açıklama" yapmaya çalıştıkları yerde, beşeri bilimlerin esas itibariyle "anlama" doğrultusunda yapılandıklarını söyledi.

O, işte bu çerçeve içinde, başkaca şeyler yanında, mitolojiye özel bir önem atfetmiş ve bu doğrultuda, efsanelerin birer yanlış anlatı veya salt metafor olarak görülüp bir kenara atılmak yerine, geçmişi anlamanın en önemli araçları olduğunu öne sürmüştür. Gerçekten de efsaneler, Vico'ya göre, ait oldukları çağın ortak bilincini ve dünya görüşünü yansıtırlar; onların eski toplumların hayatlarını, ahlaklarını, hukuk anlayışlarını, dini inançlarını anlayabilmenin en önemli kaynağı olmalarının en önemli nedeni budur.

Herder

Johann Gottfried von Herder (1744-1803), romantizmin bütün temalarının kendisinde ortaya çıktığı, dil ve tarih felsefesi alanlarındaki görüşleriyle sonraki felsefeye önemli ölçüde kaynaklık etmiş bir Alman düşünürüdür. Romantik hareketin öncülerinden biri olan filozof, Rousseau ve eleştiri öncesi Kant'tan etkilenmiş olarak, *Volkgeist*'a veya halkın ruhuna büyük bir önem atfetmişti.

Yeni Felsefe Anlayışı: Herder, Aydınlanmanın akılcılığına ve evrenselciliğine karşı çıkarken, dilbilim ve antropolojinin kurucusu oldu. O, aslında felsefede çift yönlü bir dönüşüm gerçekleştirmişti. Buna göre Herder, öncelikle deneyimi, yani ampirik bilgiye ek olarak ahlakı, sezgisel mantığı ve matematiği de ihtiva eden sağlıklı bir kavrayış düzeyini aşıp spekülatif olarak yeni dünyalar yaratma peşine düşen geleneksel metafiziğe şiddetle karşı çıktı. Dikkatleri doğadan ve toplumdan uzaklaştıran böyle bir metafiziğin sadece yararsız değil, fakat zararlı da olduğunu ileri süren Herder, felsefenin kendisini deneyim veya ampirik bilgiyle sınırlaması gerektiğini ileri sürmüştü.

Onun felsefe alanında gerçekleştirdiği ikinci büyük dönüşüm, etikle ilgili bir dönüşümdü. Herder bu noktada ahlakın ve ahlaklılığın, tıpkı Rousseau gibi, akıl ve bilgiden ziyade duygularla ilgili olduğunu iddia etti. Onun bakış açısından,

bilişselci/rasyonalist etik teorileri, aynen geleneksel metafizikte olduğu gibi, bir yanlış üzerine bina edilmiş olup, yararsız olmak bir tarafa, moral duyguların zayıflamasına sebebiyet verdikleri için zararlı olmak durumundaydı. O, işte bu noktada sanatın ve özellikle de edebiyatın ahlaki eğitim açısından taşıdığı öneme vurgu yapmıştır.

Dil Felsefesi: Herder'in esas büyük katkısı dil felsefesi alanında oldu. Dilin, düşüncenin ve anlamın doğası konusunda ayrıntılı bir dil felsefesi geliştiren Herder, aynı bağlamda belli bir çeviri ve yorum anlayışı da benimsemişti. Onun dil felsefesinin, her biri bir diğerinden daha önemli olan üç ana tezi vardır. Bunlardan birincisine göre, düşünce özü itibariyle dile bağlı olup, dille sınırlanmıştır. İnsanın ancak bir dile sahip olduğu takdirde dilsel olarak ifade edileni düşünebileceğini öne süren Herder'in ikinci ana tezine göre de anlam veya kavramların karşılık geldikleri sözcüklerin kullanımlarına eşitlenmeleri gerekir. Onun söz konusu iki ana tezi, Aydınlanmaya egemen olan dil-düşünce ilişkisiyle ilgili görüşü tamamen tersine çevirmiş olup, günümüze kadar egemen olan dil felsefesi anlayışını şekillendirir. Herder'in üçüncü ana tezine göre ise kavramsallaştırma ile duyum arasında yakın bir ilişki vardır. Öyle ki kavramsallaştırmanın kaynağında doğrudan ya da dolaylı olarak duyum bulunmak durumundadır.

Onun sonradan Schleirmacher'e doğrudan bir etki yapan ve hermeneutiğin doğuşuyla gelişiminde önemli bir rol oynayan temel ve çığır açıcı tezi ise, Aydınlanmanın evrenselciliğinden çok daha radikal ya da mutlak bir kopuşu ifade eder. Gerçekten de Aydınlanmanın Hume ve Voltaire benzeri düşünürleri, insanın tüm zamanlar boyunca ve her yerde aynı olduğunu, aynı şekilde düşünüp aynı düşünce eşikleri ve evrelerden geçtiğini, dolayısıyla tarihin esas itibariyle yeni olan hiçbir şeyi bildirmediğini öne sürüyorlardı. Oysa Herder, bunun tamamen yanlış olduğunu savunarak, farklı dönem ve kültürlerde yaşayan insanların

kavramları, inançları, algı ve duyumları bakımından tam bir farklılık gösterdiklerini ileri sürdü. Ona göre, bir ve aynı dönemde yaşayan insanların bile aralarında kavramları, inançları ve dünyaya yükledikleri anlam bakımından önemli farklılıklar bulunmaktaydı. Herder işte bu anlamda tercüme ve yorumun oldukça zor ve meşakkatli bir iş olduğunu, söz konusu zorluğun da bir metni tercüme eden veya yorumlayan kişinin düşüncesiyle metnini tercüme ettiği veya yorumladığı kişinin düşüncesi arasında kapatılması neredeyse imkânsız bir boşluğun olmasından kaynaklandığını savundu. Bu yüzden yorumlayan kişinin dünya görüşünün, düşüncelerinin, önyargıları ve önkabullerinin sahih ve doğru bir yorumun ortaya çıkması noktasında önemli bir engel teşkil ettiğini söyledi. Aydınlanmacıların düştüğü hataya, tarihi ve hakikati tahrif etmemek adına düşmemenin önemine işaret etti, yani geçmişe bugünün ilgi ve çıkarlarıyla yaklaşmamak gerektiğini ileri sürdü.

Herder dil felsefesi alanındaki çalışmalarıyla iki bilimin doğuşunda çok önemli bir rol oynamıştır. Düşüncenin dile bağımlılığını ve dille sınırlanmışlığını öne süren, farklı dillerin farklı düşünme biçimlerinin zuhuruna yol açtığını iddia eden ve dolayısıyla söz konusu farklılıkların tespiti ve araştırılması noktasında ampirik bir yaklaşımın önemine vurgu yapan Herder'in dilbilimin babası olduğu kabul edilir. O, yine dil felsefesi alanındaki çalışmalarıyla antropolojinin doğuşunda oldukça etkili bir rol oynamıştır.

Zihin Felsefesi: Herder, zihin felsefesi alanında da modern felsefeye Descartes'tan itibaren damgasını vuran düalizmin ve Aydınlanmaya da özellikle Fransa'da egemen olan materyalist monizmin üstesinden gelmek için yoğun bir çaba sarf etti. Nitekim o, bu bağlamda zihnin kendilerini insanların davranışlarında görünür kılan birtakım güçlerden meydana geldiğini söyledi. Herder, bununla birlikte söz konusu güçlerin mahiyeti konusunda, onların fiziki davranışı vücuda getirmeye muktedir olmaları

dışında, pek fazla bir şey söylemedi. Onun zihin hallerini fiziki davranışlara indirgemekten sakınan zihin anlayışında, söz konusu zihinsel güçler tarafından belirlenen zihin halleri bedensel davranışa karşılık gelmek durumundaydı.

Herder, zihin felsefesinde ikinci olarak zihni birtakım meleke ya da yetilere bölen Kant'ın aksine, zihnin bir birlik meydana getirdiğini ileri sürdü. Onun söz konusu zihinsel birlik görüşünün içerdiği üç ayrı ve önemli tez vardı. Bir kere Herder sadece dilin düşünceyi ifade ettiğini öne sürmekle kalmayıp, düşüncenin de dile bağlı olduğunu öne sürdü. İkinci olarak da irade ya da istemeden bağımsız bir bilgi olamayacağından hareketle, bilgiyle isteme arasında yakın bir ilişki bulunduğunu savundu. İstemenin bilgiye bağlı olduğu eskiden beri savunulan aşikâr bir husus olmakla birlikte, Herder bir yandan da her tür bilginin istemeye dayanması gerektiğini iddia etti. Her tür kavramsallaştırma ve inanç formasyonuyla duyum ve algı arasında yakın bir ilişki bulunduğunu ileri süren Herder, bununla da kalmayıp duyumlarımızın karakterinin de kavram ve inançlarımıza bağlı bulunduğunu savundu.

Çok daha önemlisi, Herder dilsel anlamın bütünüyle sosyal olduğunu, zihinsel hayatın, başta düşünce olmak üzere pek çok unsurunun toplumsal olarak inşa edildiğini iddia etti. O, söz konusu toplumsallık teziyle çelişmeyecek şekilde, bir yandan da insanların zihinlerinin birbirlerinden çok temel bir biçimde farklılık gösterdiğini, bu yüzden genel bir psikoloji yanında bir bireysel farklılıklar psikolojisinin elzem olduğunu savundu. Onun zihin ve bu arada dil felsefesi bağlamında geliştirdiği bir başka önemli ve Aydınlanma karşıtı tez ise zihnin şeffaf ve mutlak bir ben bilincine muktedir olmadığıydı. Nitekim Herder, zihinde ortaya çıkan pek çok şeyin ben-bilincini problematik hale getirecek şekilde bilinçdışı olduğu kanaatindeydi.

Estetik: Herder, estetik veya sanat felsefesi alanında da, her şeyden önce sanatları romantizmin ve bu arada idealizmin gün-

demi ve programını belirleyecek ve manevi olanın maddeye nüfuzunu temel ölçüt yapacak şekilde sınıflamıştı. Ona göre, müzik sadece nesnelerin zaman içindeki ardışıklığından ibaret olmak durumundaydı. Mimari, resim ve heykeltıraşlık ise salt mekânsal sanatlardı. Oysa şiirin bir anlamı, ruhu ve gücü vardı. Öte yandan resim, mimari, heykeltıraşlık ve müziğin sadece duyulara bağlı olduğu yerde, şiir duyulara ek olarak muhayyileye dayanıyordu. Nihayet müzik, resim, mimari ve heykeltıraşlık sadece doğal göstergeleri kullanırken, şiir iradi ve uzlaşımsal göstergelerle belirleniyordu. Şiiri tüm sanatlar içinde en yüksek konuma yerleştiren Herder, güzelliğin estetik veya sanat felsefesinin ana konusu yapılmasına da karşı çıkmıştı. O, güzelliğin sanat için özsel olmadığını söylerken, sanatın büyük ölçüde *Bildung*la, yani kültür ve ahlak eğitimiyle, karakter formasyonuyla ilgili olduğunu söyledi. Sanat, bunu, ona göre, her şeyden önce birtakım etik ilkeler ortaya koymak, taklit edilecek iyi örnekler sunmak ve karakter formasyonu için gerekli zengin pratik deneyimler getirmek suretiyle yapıyordu.

Schiller

Sanata yüksek bir değer biçen bir başka büyük romantik düşünür de Friedrich Schiller (1759-1805)'dir. Dahası o da, tıpkı Herder gibi, sanatın özerkliğine önemli ölçüde darbe indirir. Nitekim Schiller'de, sanat özerk ya da amacı kendisinde olan bir şey olmayıp, ahlaki etkisi veya insan için gerçek özgürlüğe ve organik birliğe ulaşma yolunda vazgeçilmez bir araç olması dolayısıyla değer kazanır. Sanat ile oyun arasında bir benzerlik ilişkisi kuran Schiller, tıpkı oyunun bizatihi kendisi için istenen bir şey olmaması gibi, sanatın da nihai özgürlük ve mutluluk amacı için talep edildiğine vurgu yapar. Buna göre, oyun gibi sanat da insanı gündelik sıkıntılardan uzaklaştırır; problemlerden, korku ve kuşkulardan kurtarır. İnsan, oyun oynarken de, sanatla uğraşırken de kendisini meşgul eden problemlerden uzaklaşır; adeta kendisini unutur ve mutlak bir özgürlük içinde var olur.

O, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar* adlı eserinde Batı kültürünün bütün bir tarihini ortaya koyma yolunda bir teşebbüste bulunur. Schiller'in söz konusu eserinde ortaya koyduğu en önemli teşhis, modern insandaki bölünmüşlük ve yabancılaşmayla ilgili bir teşhistir. Onun da yabancılaşma ve bölünmüşlük teşhisine uygun olarak modeli, birçok Alman düşünüründe olduğu gibi, hayatlarında formun tamlığı ve yetkinliğiyle içeriğin bütünlüğünü, hayal gücünün ilk gençliğiyle aklın olgunluğunu birleştirdiklerini düşündüğü Yunanlılardır. Modern insana Yunanlının perspektifinden bakan Schiller'e göre, modern insan kendi içinde bölünmüş bir insan olup, insan doğasının birliği ilerleme fikriyle, kültürdeki ilerleme idesiyle bozulmuştur. Modern insandaki bu bölünmüşlük ve yabancılaşmanın ilacının, sanat olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, Schiller sanatı insanlık için ahenkli, organik bir birliğin yeniden ele geçirilmesinin aracı olarak görmüştür. Güzellik ve sanat, doğa halinden ahlaki evreye, salt fiziki bir boyutu olan bireyden bütünlüklü ve ahlaklı bireye götüren özgürlük yolunun en önemli araçlarıdır.

Schiller, insanın ikili bir doğaya sahip olduğunu; onun bir yandan sürekli değişme içindeki maddi dünya içinde yaşarken, diğer yandan da algıya bağlı duyusal içerikleri yasaya uygun olarak düzene sokan içsel bir benliği koruduğunu öne sürer. İnsanın bu ikili doğası temelini insandaki iki temel dürtü ya da içtepide bulur. Bunlardan birincisi her zaman değişme için bastıran duyumsal dürtü veya duyu içtepisi, diğeri de birlik ve süreklilik arayan formel dürtü veya biçim içtepisidir. Buna göre, duyumsal dürtü insanı doğaya bağlarken, onu bir duyumlar dizisinden ibaret madde dünyasıyla kısıtlar. İnsanın rasyonel doğasından çıkan formel dürtü ise ona, görünüşlerin çeşitliliğini bir birlik haline getirme özgürlüğü verir. O, her ne kadar insanı rasyonel bir zorunluluk alanına yerleştirse de, zamanın sınırlarını ortadan kaldırarak, insanı mutlak varlık alanına açar.

Modern insandaki bölünmüşlüğün bu iki dürtü ya da içtepinin tahakküm edici bir şekilde işlemesinden kaynaklandığını öne

süren Schiller, söz konusu tahakküm ve yabancılaşmanın ancak bu iki dürtünün uyumlu çalışmasını temin edecek üçüncü bir dürtüye başvurmak suretiyle aşılabileceğini söyler. Bu üçüncü dürtü ya da içtepi ise oyun dürtüsüdür. Oyun dürtüsü, ona göre, özgürlük ve zorunluluğun özel bir birleşimini içerir ve bu birlik, kurallara oyun adına gönüllü olarak tabi olunduğu zaman ortaya çıkar. Çünkü oyun, kuralların bir baskı yaratmadığı, özgür ve ahenkli bir organizasyona işaret eder. Başka bir deyişle, insanın yüksek "benliğini" maddi veya rasyonel doğasının egemenliğinden oyun dürtüsüne başvurmak suretiyle kurtaran sanat, insanı gerçekten ve tam anlamıyla "insan" haline getirir.

Gerçekten de "insanın sözcüğün tam anlamıyla insan olduğu zaman oynadığını ve ancak oynadığı zaman tam anlamıyla insan olduğunu" söyleyen Schiller'e göre, duyumsal dürtü kendisine konu olarak hayatı, formel dürtü ise biçimi alır. Oyun dürtüsüne karşılık gelen şey ise "canlı biçim", yani güzelliktir. Güzellik, her şeyden önce bir biçimdir, çünkü onu seyrederiz; kendisini duyumsadığımız için, o, aynı zamanda hayattır. Duyumsal dürtü ile formel dürtünün güzelde uyumlu hale geldiğini bildiren Schiller açısından güzellik, insanın duyusal varoluştan manevi bir varoluşa geçişini, maddi ya da duyusal olanı ortadan kaldırmadan sağlar. Gerçekten de diğer bütün algılama biçimlerinin insan varlığının duyusal ya da rasyonel yanlarına dayandığı için insanı böldüğü yerde, sadece güzelin algısı onu bir bütün yapar; zira insanın duyusal ve manevi doğaları sadece güzelde uyum içine girer.

Fichte

Romantik sanatçı ve şairlerin sözcüsü ve resmi filozofu ise Johann Gottlieb Fichte (1763-1814) olmuştur. Fichte'nin felsefede kendisinden etkilendiği filozof Kant'tı. Bilimci ve Aydınlanmacı Kant'ın değil de, dindar ve muhafazakâr Kant'ın izini süren Fichte'nin gözünde, üstadın felsefesinin özünde özgürlük bulunmaktaydı. Bununla birlikte, bu özgürlük, ahlakın bir pos-

tulatı olarak özgürlükten ziyade, beşeri deneyimin zorunlu bir önkabulü olarak özgürlük olmak durumundaydı. Gerçekleştirdiği Kopernik devrimine, yani insanın bilgide nesneler için kavramlar temin ettiğini bildiren epistemolojik devrime rağmen, Kant, insanın sahip olduğu deneyim ve bilgiyi mümkün kılan *a priori* kategorilerin dışında başka kategorilere veya alternatif kavramsal şemalara sahip olabilmesi ihtimalini hiçbir zaman dikkate almamıştı. Oysa Kant'ın gerçekleştirdiği devrimin esas bundan oluştuğunu ve insanın alternatif kavramsal şemalara sahip olmasının özgürlüğün özünü meydana getirdiğini savunan Fichte'ye göre, özgürlük sadece pratik dünyada veya eylem alanında bulunmaz, fakat esas düşünce alanında ve muhayyilenin oyununda bulunur.

İdealizm-Dogmatizm Karşıtlığı: Fichte, sadece Kant'ın kategorilerin insan için söz konusu olabilecek yegâne kavramsal şemayı meydana getirdiği görüşünden değil, kendinde şey düşüncesinden de vazgeçmişti. Kendinde şeyin ne bilgide ne de özgürlüğü mümkün kılma noktasında bir rol oynadığını bildiren Fichte, Kant'ta geçen numen-fenomen ayrımının bütünüyle gereksiz olduğunu savundu. O, felsefenin esas itibariyle pratik bir yapı sergilemesi gerektiğini bildirirken, kritik bir önemi haiz olan şeyin gerçekte etik olduğunu ileri sürdü. Başka bir deyişle, Fichte belirli birtakım inançlara sahip olmayı veya dünyayı belli şekillerde deneyimlemeyi haklı kılan şeyin soyut birtakım metafizik argümanlar olmayıp, bu tür bir bilginin bizim için söz konusu olan kullanım değeri veya hayatımıza yaptığı etki olduğunu ileri sürdü. Ona göre, sahip olunan inançlar veya dünya görüşü ya da dünyaya bakış tarzı doğrudan doğruya kişisel karakterimizi gösterir.

Gerçekten de kişinin benimsediği felsefenin onun nasıl bir adam olduğuna bağlı olduğunu bildiren Fichte, gerçekte iki tür felsefe bulunduğunu ve asli ya da temel olanın bu iki felsefe türünden biri ya da diğerini seçme özgürlüğü olduğunu iddia etti.

Felsefelerden birincisi dogmatizm ya da dünyaya dogmatik bir tarzda bakış olmak durumundadır. Bilimin temelinde bulunan bu felsefe ya da dünyaya bakış tarzında, kişi sadece gözlemci ve dünyanın kategorileştiricisi olarak var olur. Diğer felsefe ise onun gözünde idealizm olmak durumundadır. Fichte'nin diğerinden çok daha üstün ve önemli olduğunu bildirdiği bu felsefede ise kişi, salt bir gözlemci olarak değil, hayata katılan sorumlu bir ahlaki fail olarak var olur. Dogmatik felsefenin kaçınılmaz olarak kişiyi kendini inkâra veya aldatmaya götürdüğünü söyleyen Fichte, benliğin doğasını doğallıkla bilen bir varlık olarak değil de, çabalayan ve mücadele eden bir benlik olarak tanımlar. Çok daha önemlisi özgürlük, ahlaktan önce deneyimin temeli olduğu için, deneyimin anlamı ve amacı, ahlaki karakterimizi sınamak ve geliştirmek olur. Bu durumda dünya da, insandan bağımsız bir kendinde şey olmaktan çıkarak, pratik aklın bir postulatı, ahlaki rollerimizi gerçekleştirmemizi ve kendimizi kanıtlamamızı mümkün kılan bir alan olarak pratik varlığımızın bir koyutu olur. Gerçekten de onun bakış açısından "mutlak" olan dünya değil, benlikti. Dünya orada bilinecek bir şey olarak değil, üzerinde eylemde bulunulacak, belli yönlerde değiştirilecek bir şey olarak vardı. İnsan da dünyada bilmek için değil, fakat esas bir şeyler yapmak için vardır. Gerçeklik bu anlamda bizim vazettiğimiz, öne sürüp anlam yüklediğimiz, kendimizi gerçekleştirme noktasında kendisine ihtiyaç duyduğumuz, kısacası bizim için var olan bir şeydir.

Felsefeye, şu halde özneden kalkarak ya da bilinci temel alarak giren Fichte, kendisine öznenin nesneler dünyasını nasıl kurduğunu veya temsil ettiğini sorar. Onun burada sözünü ettiği ben ya da bilinç de "genel olarak bilinç" veya "transandantal benlik"tir. Söz konusu mutlak benlik ya da bilincin en belirgin özelliğinin, Fichte eylem ya da etkinlik olduğunu söyler. Saf ben ya da bilinç bir olgu değil, bir ilk yapma ya da eylemde bulunmadır, kendisi için varlığın bir ilk edimidir. Gerçekten de aradığı ana zemini veya ilk ilkeyi "benliğin" kendi kendisini bir etkinlik

biçiminde temsil etmesi olgusunda bulan Fichte, onun bilincin kendisinin dışındaki dünyayı temsil etmesinin de koşulu olduğunu dile getirir. Gerçekten de ona göre bir zihin kendisi dışındaki dünyayı ancak kendisinin temsili zemininde temsil etme imkânı kazanır. Onun sisteminde ben, şu halde, "düşünen şey" olarak değil, düşünme etkinliğinin kendisi olarak tasarlanır. "Ben, ben'im" önermesi, bir edimi ifade eder.

Burada özdeşlik ilkesinden yola çıkan Fichte'de öznel bilinç-nesnel dünya karşıtlığı ikinci ilkeyi oluşturan çelişmezlik ilkesinde ortaya çıkar. Ben ilk ilkede kendisini vazederken, ikinci ilkede ben-olmayanı öne sürer. Burada bir şeyin karşısına başka bir şey vazedilmektedir: Söz konusu "vazetme" veya "karşısına koyma" da bir edimdir. Bu göre, ben kendimi, ancak karşıma bir ben-olmayanı vazetmek suretiyle öne sürebilmekteyim. O, bundan sonra söz konusu iki ilkenin daha yüksek bir ilkede, yani yeter sebep ilkesinde birleştirilebileceğini, başka bir deyişle "ben" ile "ben-olmayan"ın birlikte düşünülüp bir araya konuldukları takdirde, bu birlik ilkesinde daha yüksek düzeyde bir yapı ve birlik kazanacaklarını söyler. İşte bu üçüncü adımda, ben ile ben-olmayan, birbirlerini karşılıklı olarak sınırlayan şeyler olarak düşünülür. Gerçekten de "ben" ile "ben-olmayan" birbirlerini karşılıklı olarak sınırlamakla birlikte, "ben-olmayan" sadece "negatif" bir özelliğe sahiptir. Bu ise "ben" ile "ben-olmayanın" bir "nedensellik" ilişkisi çerçevesinde bir araya geldikleri anlamına gelir. Öte yandan ilk iki ilke de ardışık olarak değil, aynı anda gerçekleşen iki etkinliği ifade eder. Buna göre "ben"in kendini vazetmesi için aynı anda değillemesini, "nesnel dünya"yı vazetmesi gerekir. Söz konusu nesnel dünya, "mekân"ın da kuruluşudur. Bu üçüncü evrede, "benliğin" etkin karakteri daha bir açıklıkla ortaya çıkar; çünkü etkin bir faktör olarak ben, ben-olmayanı kendi amacına ve kendi yarattığı modele göre şekillendirir.

Diyalektik: Fichte'nin benliğin dünyayı belli bir süreç içinden geçerek nasıl inşa ettiğini, ama çok daha önemlisi kendisini nasıl kavradığını dile getiren bu açıklamaları, bize onun karakteristik yöntemini verir. Bu yöntem de diyalektik yöntemdir. Fichte'nin söz konusu diyalektik yöntemine göre, insan bilgisi diyalektik bir nitelik taşıyan, yani karşıtlıklardan geçerek ilerleyen üç adımlı bir hareketten meydana gelir. Buna göre, bir nesneyi bilmek demek, her şeyden önce onu gerçek bir şey olarak vazedip kavramak demektir. Bu ise bilgide ilk adımın, özdeşlik ilkesi üzerine yükselen tezden oluştuğu anlamına gelir. Öte yandan söz konusu nesneyi bilmek ikinci olarak, onu başka nesnelerin karşısına koyup, onlardan ayırmak anlamına gelir. Çelişmezlik ilkesine dayanan antitezden sonra gelen sentez aşamasında, *a* ile *a-olmayan,* her ikisini de içine alan daha yüksek bir kavram içinde sınırlanır.

Söz konusu diyalektiğe göre, insan kendisini de bu türden edimler yoluyla bilir. Buna göre ben kendisini vazettikten sonra, karşısına ben-olmayanı koymak veya vazetmek zorundadır. Bu ikisinin bir araya gelişinden meydana gelen sentez, her ne kadar kendisinde tezi ve antitezi sadece ihtiva etmekle kalmayıp dengelese de, karşıt öğeler içermeye devam eder. Fichte bu yüzden benin kendisinin ilk sentezinin biri teorik ya da epistemolojik, diğeri ise pratik ya da etik iki ayrı araştırmaya işaret ettiğini söyler. Çünkü ben, kendisini ben-olmayan tarafından sınırlanan bir varlık olarak vazettiği, yani bilişsel bir işlev sergilediği gibi, ben-olmayanı belirleyen, yani etkin ve iradi bir biçimde eyleyen bir kendilik olarak da öne sürer.

Teorik Benlik ya da Bilgi Felsefesi: Fichte, mutlak benlikle başlayıp pratik benliğe kadar uzanacak olan felsefesinin bundan sonraki evresinde, metafiziğinden hem bir epistemoloji hem de bir etik türetir. Buna göre benlik kendisini ben-olmayan tarafından sınırlanan bir şey olarak vazederken, bir yönden pasif başka bir yönden aktiftir. Pasiftir, çünkü kendisinden başka bir

şey tarafından etkilenir; aktiftir, çünkü kendi sınırlanışını öne sürüp açıklıkla vazeder. Ben ile ben-olmayan arasındaki söz konusu ilişki üzerine düşünme ediminden, karşılıklı belirlenim, nedensellik ve tözsellik kategorileri çıkar. Fichte'ye göre, ben-olmayanın beni etkileyen nedenselliğiyle (etkinliğinde bütün bir gerçekliğin ihtiva edildiği) benin tözselliği arasındaki çatışma, ancak benlikteki iki karşıt etkinlik yoluyla çözülür. Bu etkinliklerden birincisi dışarıya doğru olan neredeyse sınırsız harekettir, ikincisi ise birincisine bir set çeken, benliği kendisine dönmeye zorlayan etkinliktir.

Fichte, bir üretim ve düşünümden meydana gelen söz konusu çifte hareketin her bir tekrarıyla beraber, özel bir temsiller sınıfının ortaya çıktığını ileri sürer. Buna göre benliğin sınırsız etkinliğinin ilk sınırlanması "duyum"un doğuşuna yol açar. Benlik bunu bilinçsizce ürettiği veya meydana getirdiği için, duyum verili, dışarıdan gelen etki tarafından oluşturulmuş bir ürün olarak görünür. İkinci evre "sezgi"dir; sezgiye, benlik duyum üzerine düşündüğü, kendisinin karşısına onu sınırlayan bir şeyi koyduğu zaman erişilir. Üçüncü evrede, sezgi üzerinde düşünme yoluyla, sezilen veya görülenen şeyin bir "imge"si oluşturulur ve o, imgenin kendisine tekabül ettiği şeyden ayırt edilir. Fichte, kategorilerle zaman ve mekân benzeri sezgi formlarının, nesneyle birlikte işte bu noktada ortaya çıktığını söyler.

Bilginin söz konusu duyusal boyutunu entelektüel veya akli bir boyut tamamlar. Buna göre bilginin dördüncü evresi, sezgileri bir kavram içine bohçalayan, nesnenin bilincine varmakla kalmayıp ona sezginin nedeni olarak bakan "anlama yetisi"dir. Beşinci aşamada, serbest düşünüm ve soyutlama melekesi veya belirli bir içeriği enine boyuna mütalaa etme gücü olarak "yargı" ortaya çıkar. Fichte anlama yetisinin sınırlanmış düşünümünün zorunlu koşulu olan yargının da altıncı evrede kendi koşuluna, yani "aklın" kendisine, saf benlik bilincine işaret ettiğini söyler. İşte burası teorik bilincin, yani temsilin temsilinin ortaya çıktığı yer olup, entelektüel gelişmenin en yüksek düzeyini temsil eder.

Pratik Benlik ya da Etik Anlayışı: Fichte bilgide bütün bir temsil mekanizması ve sistemiyle temsil edilen dünyanın, esas bize ödevimizi yerine getirme imkânı sağlamak için var olduğunu öne sürer. Gerçekten de bizlerin irade olabilmek için önce zekâ ya da akıl olduğumuzu öne süren Fichte'ye göre, insan varoluşunun en önemli hedefi, onun "maddeye form kazandırmak" veya "bir engelin fethedilmesi" diye tanımladığı eylemdir. Üzerinde ödevimizi gerçekleştirmek için çaba sarf edeceğimiz, içinde veya kendisine karşı eylemde bulunacağımız bir şey olmadan eylemde bulunamayız. Gerçekten de o, duyum ve sezgi dünyasının etik kaderimizi hayata geçirmek veya ahlaki hedeflerimize erişmek için bir araç olduğunu öne sürer. Teorik benliğin bir nesneyi, pratik benliğin bir dirençle karşılaşmayı deneyimleyebilmesi için vazettiğini ileri sürer.

Benliğin daha sonra aşmak veya üstesinden gelmek amacıyla kendisine teorik düzeyde engel koyduğunu dile getiren Fichte açısından, ödev fenomenal dünyadaki yegâne gerçek şeydir. Ona göre, eylem ancak bireyin eylemi olarak var olur; birey olmadığında, ne eylem, ne bilinç, ne de ahlak olabilir. Gerçekten de Fichte, ahlaki çaba ve eylemlerde bireyselliğin üstesinden gelinmesinin bir ödev olduğunu, ama bunun için önce bireyin olması gerektiğini belirtir. Onun gözünde ahlaklılık bizatihi kendisi için istenen bir şey olarak, eylemlilik ve etkinliktir; ama daha ziyade ahlak yasasına veya ödeve uygun etkinliktir. Ahlaki iyiyi moral yasayı gerçekleştirmeye yönelmiş eylemle tanımlayan Fichte, ahlaki kötüyü de atalet ve iradesizlikle özdeşleştirir.

Ahlaklı insan için dur durak olamaz; erişilen her amaç yenilenen çabalar için harekete geçirici bir güç, yerine getirilen her iş ya da görev başka ödevlerin başlangıcı olur. Erdemin iç doğa üzerinde olduğu kadar dış doğa üzerinde de kazanılmış bir zafer olduğunu öne süren Fichte işte burada, insanın itaat etmesi gereken birtakım ahlaki emirleri, ahlak yasasına temel teşkil eden kimi maksimleri gündeme getirir. O, bu noktada kalmayıp, biraz daha ileri bir noktada, her bireysel ruhun kendisine dünya dü-

zeni tarafından yüklenmiş bir misyon bulunduğunu ve dolayısıyla, her insanın kendisinin yapması gereken şeyi yapmasının ahlaki bir ödev olduğunu belirtir. Sonra da her bireyin kendi ahlaki misyonuna gönderme yapması nedeniyle sadece kendisini ilgilendirmesi gereken ahlaki buyruğu, "Vicdanına göre eyle!" diyerek olabilecek en genel şekilde ifade eder.

Bireyler üstü bir moral gerçekliği ifade edip tanımladığı dikkate alınırsa, vicdanı eyleme temel almanın biri ahlak yasasıyla diğeri özgürlükle ilişkili iki ana boyutu olduğu söylenebilir. Çünkü tüm bireylerin üstünde ve ötesindeki bir ahlaki gerçeklik olarak vicdanı eyleme temel almak genel nitelikte olan bir yasayı istemek, ödev bilincine sahip olmak, ahlak yasasının peşinden koşmaktır. Özgürlük ile olan ilintisinde ise Fichte, vicdanın aynı zamanda özgürlük bilinci olduğunu ifade eder. Onun bakış açısından özgürlüğe yükselmenin birtakım aşamaları vardır. En aşağıda doğal itilimlerin, yani içgüdü ve içtepilerin söz konusu olduğu iştaha düzeyinde özgürlük yoktur; çünkü burada iştaha, çevresindeki bütün varlıklarda sadece ihtiyaçlarını giderecek araçları görür. Birey burada haz ve mutluluğa varmayı kendisinin biricik amacı haline getirdiği için, ödevlerinin farkında değildir. Özgürlüğün ilk kıpırtıları, doğal itkilerle ilgili bilinçlilik ve söz konusu içgüdü ve içtepilerden bireysel mutluluğu gözeten birtakım maksimler sayesinde uzaklaşma noktasında ortaya çıkar. Özgürlüğün biraz daha belirgin hale gelmesi, özerklik anlamında salt bene bağımlılığın ortaya çıkıp, bir kahramanlık ruhuna yol açtığı noktada olur. İştihanın baskın çıktığı birinci evreyle kıyaslandığında, özgürlük bakımından belirli bir ilerlemeye işaret etse bile, ikinci evrenin de gerçek bir özgürlük ruhundan büyük ölçüde uzak kaldığı söylenebilir.

Fichte'ye göre, hakiki ahlaklılık ile gerçek anlamda özgürlük iradesi, ancak bundan sonra, kişi kendisi ve başkalarındaki insanlığa saygı gösterme bilincine eriştiği, ödevini ödevi olduğu için yaptığı, kendi benliğini sürekli gözleyip, hukuka mutlak bir saygıyla eylemeye başladığı bir noktaya ulaştığında ortaya çıkar.

O, burada insan türdeşleri veya hemcinslerinin hak ve özgürlükleri karşısında kendi haz ve egemenlik taleplerini kendiliğinden ve özgürce sınırlamayı bilecektir. Onun bunu bilebilmesinin en önemli sebebi ise özgürlüğün, Fichte'de bir olgudan ziyade, bir ödev ve değer olmasıdır.

Hukuk Felsefesi: Fichte'nin sisteminde etiği hukuk felsefesiyle siyaset felsefesi izler. Gerek hukuk gerekse siyaset felsefesi, insan varlıkları arasındaki ilişkileri olması gereken açısından ele alan disiplinlerdir. Fichte, bu bağlamda özgür hiçbir varlığın aynı zamanda, kendisine benzer başka varlıkların bilincine varmadıkça kendisinin bilincine sahip olamayacağını söyler. Buna göre ben, özgür bir birey olarak kendimin bilincine, kendimi başka akıllı ve özgür varlıklardan ayırt etmek suretiyle varabilirim. Başka bir deyişle, öznelerarasılık, başka insanlarla birlikte hayata geçirilecek bir varoluş veya sonlu benlikler cemaati, sonlu benliğin ve bireyin ben bilincinin zorunlu koşuludur. Fichte işte bu noktada, benim kendimi özgür ve akıllı varlıklar topluluğunun bir üyesi olarak görmek suretiyle kendimin özgür ve akıllı bir varlık diye bilincine varmam olgusundan bir tek kendime sınırsız bir özgürlük yükleyemeyeceğim sonucunun açıklıkla çıktığını söyler. Buna göre, özgürlüğümü başkalarının özgürlüğünü tanımak adına sınırlamam gerekir.

Fichte'de akıllı insanlar topluluğunun tek tek her üyesinin özgürlüğünü topluluğun diğer tüm üyelerinin özgürlüklerini ifade edebilmelerini mümkün kılacak şekilde sınırlaması düşüncesi, bize "hak" kavramını verir. Hak kavramı, özü itibariyle sosyal bir kavramdır. Gerçekten de hak kavramı, benim etkinliğime müdahale edebilmeye, bana zarar verebilmeye muktedir, benim de etkinliklerine pekâlâ müdahale edebileceğim akıl sahibi başka insan varlıkları düşüncesiyle ortaya çıkar. Hukuktan sadece pozitif hukuku anlamayan, hukukun bir de evrensel geçerliliği olan, evrensel olarak herkesi bağlayan bir yönünün bulunduğunu söyleyen Fichte, onun bu evrensel boyutunu doğal haklarla

ilişkilendirir. Ona göre, hukukun zaman ve mekânın üstünde, evrensel olarak geçerli olan bir yönünün veya çok daha önemlisi temelinin olması, onun akıl sahibi bireyler cemaatiyle ilgili olması, bundan dolayıdır.

Benlik, hiçbir zaman bir başına bulunmaz; o, hep kendisinden başka benler karşısında, bir "sen"ler çokluğu karşısında bulunur. Fichte, "ben" ile "sen"in ilgilerinin "ben" ile "ben-olmayan"ın ilişkilerinden tamamen farklı bir zemin üzerinde kurulduğunu söyler. Buna göre "ben" başka bir benin karşısına bir isteme ya da özgür bir irade ile çıkar, bu da ampirik gerçeklikler veya doğal varlıklar arasındaki ilişkiler için geçerli olan zorunluluktan farklı olarak bir gerekliliğe işaret eder. Gerçekten de buradaki isteme, akıllı varlığın özgürlüğüne yönelmeden meydana gelir; buna göre, biz kendimizi özgür bir birey olarak tanıyıp belirleyebilirsek eğer, o zaman karşımızdaki "ben"den de aynı şeyi isteyebiliriz. Bireylerin birbirlerinin karşısına işte bu şekilde eşit bir irade ya da istemeyle çıktıkları bu yer, hukuk alanıdır. Çünkü hukuk öznelerin karşılıklı ilgilerinden, özgürlüğün karşılıklı olarak tanınmasından doğar. Fichte'ye göre, bir tek kendilerini özgür kimseler olarak değerlendirip, buna göre davrandığım insanlardan, bana özgür kişi muamelesi yapmalarını isteyebilirim. Bu yüzden tek tek her insanın özgürlüğünün başkalarının özgürlüğü ile sınırlanmış olduğunu kabul etmesi, bu gerçeği tüm eylemlerinde hesaba katması gerekir.

Siyaset Felsefesi: Özgürlük ile hakları güvence altına alıp istikrarlı hale getirme çabası bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarına dayanmak durumundaysa eğer, o zaman kişiler söz konusu olduğunda karşılıklı sadakat ve güvene ihtiyaç duyulur. Bununla birlikte, sadakat ve güven, kendilerine mutlak bir biçimde ve kesinlikle dayanabileceğimiz unsurlar olmanın ötesindedirler; onların ahlaki koşullar, pek bir bağlayıcılığı olmayan öznel koşullar oldukları söylenebilir. Bu yüzden insanların doğal haklarına saygıyı gerektiğinde zora dayalı bir biçimde tesis

edecek bir güç ya da otoritenin olması kaçınılmazdır. Dahası, bu güç ya da otoritenin insanın özgürlüğünün bir ifadesi olması, özgürce tesis edilmesi gerekir.

Fichte demek ki, devletin kökünü, onun insan varlıklarının doğal haklarına ve özgürlüklerine saygı duymaya zorlayan, insanlar arasında yapılmış bir sözleşmenin eseri olan bir güç olması olgusunda bulur. Başka bir deyişle, devletin meşruiyetini hukuka dayandıran, onun insanların özgürlüklerini güvence altına almak, doğal haklarını korumak için var olduğunu söyleyen Fichte, devletin toplum sözleşmesinin bir ürünü, genel iradenin eseri olduğunu söylemeye özen gösterir. Buna göre Fichte'nin devleti çıkarsayıp meşrulaştırma tarzı, devleti, kendileri olmadan özgür kişiler topluluğunu tahayyül etmenin mümkün olmadığı hak/hukuk ilişkilerini tesis edip güvence altına almanın zorunlu bir koşulu olarak öne süren bir argümandan meydana gelir. Onda bu topluluğun kendisi de sonsuz özgürlük olarak mutlak benliğin kendisini gerçekleştirmesinin gerek koşulu diye takdim edilir. Devletin, onda bu yüzden özgürlüğün ifadesi olarak okunması gerekir.

Devletin hak alanlarını korumak için zorlayıcı bir güç olarak var olduğunu öne süren Fichte, onun sadece hipotetik olarak zorunlu bir güç olduğunu söyler. Başka bir deyişle, devleti gerekli kılan şey, insanların ahlaki gelişimlerini henüz tamamlamamış olmaları hipotezidir. Eğer insanın ahlaki gelişimi, toplumun tek tek her üyesinin başka insanların hak ve özgürlüklerine salt ahlaki motiflerle saygı gösterdiği bir düzeye erişmiş olsaydı, devlete gerek kalmayacaktı. Devlet, bunun dışında, yurttaşların güvenliğini ve refahını sağlamakla yükümlü bir güç olmak durumundadır. Fichte, devletin çok önemli işlevlerinden bir diğerinin de, insanların ahlaki gelişimlerini kolaylaştırıp hızlandırmak, ahlaki gelişim amacı için eğitim de dahil olmak üzere, gerekli tüm tedbirleri almak olduğunu söyler.

Tarih Felsefesi: Fichte'nin oldukça özgün olduğu bir başka yer de tarih felsefesidir. Doğallıkla tarihin kör ve plansız bir oluş olmadığını, amaçlı bir yükseliş ve ilerleme olduğunu belirten Fichte'nin tarih felsefesi de idealisttir, çünkü tarihe bir anlam ve amaçlılık yükleyen Fichte'de tarihsel ilerlemenin temelinde akıl ve özgürlük gibi manevi güç ve idealler bulunur.

Dahası Fichte, tarihin de diyalektik bir yapı sergilediğini öne sürer. Zira onun gözünde, tarih birbirlerine yasa ve özgürlük olarak bağlanmış inanç ve anlama gibi iki ilkenin etkileşimi sayesinde ortaya çıkar ve inançla anlamanın uzlaştığı, yani inancın anlamanın temel formlarını alıp sağlam bir vukuf ya da kavrayış düzeyine yükselirken, anlamanın da inancın içeriğini yüklendiği bir senteze doğru ilerler. Gerçekten de ona göre, tarih biri inancı temele alan düzen soyu, diğeri ise anlamaya dayalı özgürlük soyu diye bilinen, her ikisi de diğeri olmadan gelişme kaydedemeyen iki ırkın ortaya çıkışıyla başlar. Özgür ırkın düzen ırkından yasaya saygıyı öğrendiğini, buna mukabil düzen ırkında, diğer ırkın etkisiyle bir özgürlük ruhu veya yöneliminin ortaya çıktığını söyleyen Fichte, tarihin, aklın mutlak tecessümüne doğru olan yürüyüşünde, beş çağın birbirlerinden ayrılabileceğini söyler. Bunlardan birincisi aklın, henüz bir bilinç ve özgürlükten yoksun olduğu *masumiyet çağı*dır. İkinci dönem, zorlayıcı otoritenin güdülerin yerini aldığı *ilk günah çağı*dır Üçüncü dönem ise yasaya karşı ayaklanma, dışarıdan gelen otoriteye karşı başkaldırı dönemi olarak *günahkârlık çağı* olmak durumundadır. Almanların başlatacağı bir kurtuluş döneminin başında, bundan sonra aklın kısmen hâkim olmaya başladığı, hakikatin en yüksek iyi kabul edildiği *ilk hakikat çağı* gelir. Bunu aklın tümüyle hâkim olduğu *mutlak hakikat ve takdis çağı* takip edecektir.

Schelling

Romantiklerin hamisi veya resmi filozofu olmaya aday olan bir başka Alman filozofu da Friedrich Schelling'dir (1775-1854). Fichte'nin öğrencisi olan Schelling (1775-1854) ne Fichte'ye ne de

romantik fikirlere uzak biriydi. Bununla birlikte, o, Fichte'den farklı olarak dini ihmal eden biri olmak istemediği gibi, doğayı da salt ahlaki hayatın zorunlu bir postulatı ya da sonucu olarak görmek istemedi. O, hocasından diyalektik yöntemi almanın yanında, misyonunu da tıpkı Fichte gibi, Kant'ın düşüncesiyle eserini tamamlamak olarak gördü. Fakat Schelling, Newtoncu cansız ve mekanik evren görüşünü reddedip, doğayı canlı bir güç, amaçlı bir sistem olarak gördü. Bu yüzden, Fichte gibi Kant'ın etikle ilgili olan ikinci kritiğinden değil de, estetik veya yargı gücünün eleştirisiyle ilgili olan üçüncü kritiğinden hareket etti. Onun varlığı, doğa bilimine olduğu kadar, dine, etiği ve sanata da hakkını verecek şekilde, "Mutlak" genel başlığı altında bir bütün olarak ele almaya yönelmesinin nedeni budur.

Bu yüzden onun felsefedeki arayışı, Thales'ten bu yana kısmi, olumsal ya da bağlamsal değil de, mutlak hakikati arayan bütün filozoflarda olduğu gibi, Mutlak'la ilgili bir arayış olmuştur. Schelling'in Mutlakla anlatmak istediği şey de birlikli, bütünsel ve kuşatıcı bir gerçeklik sistemiydi. Fakat o, iki ayrı mutlak olamayacağından hareketle, Kant'ın kendinde şey düşüncesini olduğu kadar, insanın da bilen ve eylemde bulunan iki ayrı benliğe ayrılmasını da reddetti. Schelling öte yandan Fichte'nin etik uğruna doğayı ihmal etmesini, birlik problemini tamlıktan fedakârlık ederek çözmesini de kabul etmedi. Bu yüzden onun Mutlak vizyonu, her şeyi kuşatan, çok yönlü, kendi kendisini yaratan bir Birlik, doğanın bir yönü, insan zihninin de başka bir yönü olduğu sürekli gelişme halindeki bir evrene eşit oldu. Söz konusu Mutlak'a "Tanrı" adını vermekten geri durmayan Schelling, bir yandan da sisteminin mutlak Benliği ya da dünya ruhu olarak Mutlak'ının, yalnızca insani şeyleri değil, bir bütün olarak evreni de ihtiva ettiğini ileri sürdü. Bu yüzden o, tıpkı Spinoza gibi, evrenin herhangi bir parçası veya evrendeki herhangi bir şeyin bütünü kavramadan anlaşılamayacağını ileri sürerken, söz konusu yaratıcı Tanrı olarak Mutlak'ın, evreni hiçten tek bir anda değil de, evrenle birlikte kendisini de zaman

boyunca sürekli olarak yarattığını savundu. İnsan ise bu sürecin sadece bir parçası olmak durumundaydı. Ama insan, gerçekte Mutlak'ın bilinci ve onun kendisini ifade etmesinin bir aracıydı. Felsefeyi ve sanatı da, romantik dostlarını tatmin edecek şekilde, bu ifade sürecinin hakiki araçları olarak gören Schelling'e göre, ozanlar ve filozoflar sadece kendilerini ifade ediyor değillerdi, onlar, gerçekte Mutlak'ın hareketini ifade edip hayata geçirmekteydiler.

Doğa Felsefesi: Schelling, işte bu çerçeve içinde, benin benolmayanı, ben-olmayanın beni meydana getirdiğini söylemenin doğru olmadığını savunur. İdealizme olduğu kadar, dogmatizm veya duyumculuğa da karşı çıkan Schelling'e göre, ben ve benolmayan, düşünce ve varlık, ne biri ne öteki olan daha yüksek bir ilkeden gelir. Bu tarafsız ilke de Mutlak olmak durumundadır. Schelling, bu yüzden felsefenin doğa felsefesi ve transsandantal felsefe ya da ruh felsefesi olarak çift görünüşünde, Mutlak'ın bilimi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o, Fichte'nin sistemindeki büyük boşluğu benin bilimi veya transandantal felsefeye doğa felsefesini katmak suretiyle doldurduğu kanaatindedir.

Schelling nasıl ki benin ben-olmayanı meydana getirdiğini kabul etmiyorsa, aynı şekilde ben-olmayanın beni veya duyusal algının düşünceyi meydana getirebilmesine de karşı çıkar. Düşünce, bilgi veya bilim, ben-olmayandan ya da iç dünyaya dair algıdan gelmez. Bilginin ya da düşüncenin kaynağı, benolmayanın da kaynağı veya ilkesi olan şeydir. Deneyim, düşünce veya spekülasyonun ancak hareket noktasını meydana getirir. Bu anlamda *a priori* spekülasyonu temel felsefi yöntem olarak benimseyen Schelling, spekülasyonun deneyimin olguları üzerinde çalıştığını, ama olguların da düşünceyi yalanlamadığını, hatta ona boyun eğdiğini söyler. Bunun da en önemli nedeni, olayların düzeni veya gerçek düzen ile düşüncelerin düzeni veya ideal düzenin ortak kaynaklarında aynı olmasıdır. Buna göre doğa var olan, ruh ise düşünen güç veya akıldır. Doğa ile

ruh arasında başlangıçta birlik, gelişmede koşutluk olduğunu söyleyen Schelling'e göre, bunlardan her ikisi de aynı yasaya bağlı olarak gelişir.

Bu yasa da elbette, diyalektiktir. Fichte için olduğu gibi, Schelling için de düşüncenin hayali olan doğa, sırasıyla teze karşılık gelecek şekilde madde, antiteze tekabül edecek biçimde form ya da ışık ve nihayet senteze veya madde ve formun sentezine karşılık gelecek şekilde organize olmuş maddedir. Tıpkı düşüncenin üç temel edimi gibi maddi dünyadaki evrimin üç ayrı derecesi de, ona göre gerçekte ayrı ayrı bulunmaz. Doğanın baştan aşağı organize olmuş bir halde bulunduğunu ifade eden Schelling'e göre, bizim inorganik dediğimiz şeyler bile, sözgelimi gökcisimleri dahi yaşayan organizmalardır. Demek ki modern dünyanın mekanik ve materyalist varlık anlayışına karşı, Schelling, teleolojik bir varlık görüşü içinde, doğayı bir organizma olarak tasavvur eder. Çünkü ona göre, inorganik dünya tohum halindeki bitkiler âlemidir; hayvanlar dünyası daha yüksek bir güce yükselmiş bitkiler âlemidir. Evrensel organizasyonun tamamlanmasını ifade eden insan beyni organik evrimin nihai aşamasına karşılık gelir. Gerçekten de Schelling, mıknatıs, elektrik, tepki ve duyarlığın aynı gücün veya kuvvetin farklı derecelerdeki tezahürleri veya görünümleri olduğunu söyler. Buna göre, doğada hiçbir şey cansız ve yerinde sayıyor değildir.

Bilgi Felsefesi: Doğa felsefesinin ardından transandantal felsefeye geçen Schelling ruhun faaliyetinin izini sırasıyla bilgi, etik, tarih ve estetik alanlarda sürer. O, ruhun ilk ve temel faaliyetini meydana getiren bilgi alanında duyumdan algıya, algıdan refleksiyon ya da düşünüme ve en nihayet düşünümden iradeye doğru ilerleyen üç evreli bir bilgi teorisi geliştirir. Öncelikle bir sınırın ya da ben-olmayanın bilinci duyum olarak hissedilir veya yaşanır. Duyumun yaşandığı ya da hissedildiği sınır, dışarıya yönelen öz bilinç ile içeriye doğru akan dış nesnelere ilişkin bilincin, Schelling'e göre karşılaşma yeridir. Bu yüzden tüm

duyumlar kişinin kendisinin sınırlanmışlığıyla ilgili bir duyguya karşılık gelirler. Burada kişi yerçekiminin, mekân içindeki gerçek dünyanın ve bu arada, benliğin zamandaki kendi faaliyetinin bilincine tekabül eden yoğunluğun farkına varır. Dış dünyaya ilişkin algıdan düşünüm, iç dünya üzerine düşünümden de irade doğar.

Schelling söz konusu öğretiyle Kant'ın kategorileri, şemaları ve algı nesneleri arasındaki bağlantıları sağlam bir şekilde kurduğuna inanır. Bu bağlamda bilginin nesnesinden ayrılışının sadece soyutlamada söz konusu olduğunu belirten Schelling, bilginin nesnelerle benliğin karşılaşması olması nedeniyle, kavramların nesnelerinden ayrı bir varoluşa sahip olmadığını öne sürer. Onda benlik, bu yüzden sadece bilginin nesnelerinden biri olmayıp, aynı zamanda bilginin koşuludur. Benliğin özü de saf kendinde faaliyet olduğu için, bilgi son çözümlemede benliğin eylemi olan istemeden türemek durumundadır.

Schelling, algının zorunlu ve sınırlanmış olduğu yerde, muhayyilenin özgür ve sınırsız olduğunu söyler. Onun bakış açısından muhayyile ve ideleri algıyla irade arasında aracılık eder. Anlama yetisinin kavramlarının sonlu olduğu yerde, muhayyilenin ideleri bir yönüyle sonlu bir yönüyle sonsuzdur. Gerçekten de Schelling'e göre bir idenin nesnesiyle olan ilişkisi sonlu bir ilişkidir, buna mukabil muhayyilenin bu ilişkideki faaliyeti sonsuzdur. Her ide bir idealin kapsamı içine girer; iradenin işlevi muhayyilenin ide ya da fikirlerini idealize etmektir. Burada ortaya çıkan çelişki, zarar gören veya tahrip olan özdeşliği yeniden temin etme arzusu olarak tanımlanan itki ya da eylemi doğurur. İdeallerin gerçekleşmesi söz konusu itki veya eylemlilik sayesinde olur.

İradeyle zekâ arasındaki ayrım, şu halde mutlak değil de, göreli bir ayrım olmak durumundadır. Gerçekten de zekâda eyleyen ben ile bilen ben bir ve aynıdır. Eyleyen benin kendisi için bir obje meydana getirdiği yerde, bilen ben sadece diğer objeleri algılar. Eylemde özne kendisi için bir nesne haline geldiğinden

ötürü, doğa dünyasından zihnin dünyasına bir geçiş yoktur. Dış dünyadaki her değişme bir algı olarak alımlanırken, her eylem bu türden bir değişmeye yol açar. Bu yüzden eylem algıdır ve kendi kendini belirleme de bilincin ilk ve en temel koşuludur.

Tarih Felsefesi: Tarihsel süreci yaşamın tedricen gerçekleşmesi diye ortaya koyan Schelling, tarihi insanın özgürlüğünün gelişmesi, içindeki bütün insanların yurttaşlar olacağı yetkin devlete doğru bir ilerleme olarak tanımlar. Bundan dolayıdır ki, tarih özgürlüğün zorunluluk yoluyla gerçekleşme alanıdır. Schelling özgürlük ile zorunluluk arasında mutlak bir özdeşlik bulunduğunu, fakat bu özdeşliğin, bilginin değil de, inancın konusu olacak şekilde, her daim bilinçsiz olduğunu öne sürer. Öte yandan Tanrı'nın kişisel veya nesnel bir varlık olmayıp ilahi olanın insandaki ifşası olduğunu öne süren Schelling'e göre, bu ifşa ya da açımlanma hiçbir zaman tamamlanmaz. İnsanların kendisinde sadece aktörler olarak değil, yazarlar olarak var oldukları tarih, bu yüzden bir dramı ifade eder.

O söz konusu dramı, organik evrimin sırasıyla nebati, hayvani ve insani dünya olarak üç evrede gerçekleşmesine paralel olarak, üç çağda cereyan eden bir süreç şeklinde tasarımlar. Bunlardan teze veya iradesiz zekâya tekabül eden birincisi, asli özelliğini kaderci unsurun egemenliğinde bulan Eskiçağdır. Romalıların açtığı ve halen devam edegelmekte olan ikinci çağ, etkin ve iradi unsurun kadere olan tepkisini dışa vurur. Geleceğe karşılık gelen üçüncü çağ ise zorunluluk veya kader ile özgürlüğün bir sentezi olacaktır. Bu çağda ruh ile doğanın giderek ahenkli bir birlik halinde birbirine karışacağını, fikrin gerçeklik, gerçekliğin de ideal olacağını söyleyen Schelling'e göre, ideal ile gerçeğin birliği olan mutlak, kendini işte burada gösterip gerçekleştirecektir.

Tarih zamanda cereyan ettiği ve zamanın kendisi de sınırsız olduğu için, onun sonsuza giden bir ilerleme olması ve Mutlak'ın gerçekleşmesinin erişilemez bir ideal olarak kalması kaçınılmaz-

dır. Öte yandan ben de yalnızca teorik veya pratik olsa idi, düşünme gibi eylemin de özne ile nesnenin, ideal ile gerçeğin ikiliğine bağlı kalması nedeniyle, Mutlak'a ulaşabilmesi söz konusu olamazdı. Schelling bununla birlikte düşüncenin, düşünmenin meydana getirdiği ikiliği aşabileceğini, hatta aşması gerektiğini söyler. Ona göre, bunun yolu da entelektüel sezgidir. İnsan, böyle bir sezgi sayesinde ideal ile gerçeğin ikiliğini reddedip, ben ile ben-olmayanın, kendisinde tüm antitezlerin eridiği mutlak bir birlikten geldiğini olumlar. Böylelikle kendisinin ve kişisel düşüncesinin üstüne yükselen insan, nesnelleşen ve benlikte kişiselleşen gayrişahsi akılla bir ve aynı olur.

Sanat Felsefesi: Sezgiye özel bir önem atfeden Schelling, yine de sezginin kendisini ikilikten ya da karşıtlık yasasından tam olarak kurtaramadığını kabul eder. Bu yüzden de ruhun Mutlak'ı esas itibariyle doğada ve sanatta güzellik duygusu olarak idrak ettiğini söylemek durumunda kalır. Başka bir deyişle, tarihin kendisi için bir dram olduğu Schelling'de, doğa bir sanat eseri düzeyine yükselir. Gerçekten de o, aynen Kant gibi, organizmalarla sanat eserlerinin, tam anlamıyla sadece teleolojik olarak, yani parçaların bütüne hizmet ettikleri ve bütünlerin kendilerinin de amaçlı olduğu organizma ya da kendilikler olarak anlaşılabilmeleri bakımından bir ya da benzer olduklarına inanıyordu. Sanat ile organizmalar arasındaki yegâne fark, organizmalarda zekânın düzen verici, organize edici faaliyetinin gizli ya da bilinçsiz kalıp, sadece üründe, yani organizmanın kendisinde aşikâr hale geldiği yerde, sanat eserinde yaratıcı faaliyetin bilinçli olup hakiki sanat eserinin bilinçsiz ve sonsuz olmasından kaynaklanır. Sanatçının sanatını hiçbir zaman tam olarak anlamadığını söyleyen Schelling'e göre sanatın amacı ne fayda, ne haz, ne ahlaklılık, ne bilgi ne de güzelliktir; onun gözünde, sanatın amacı sonsuzun sonluda gerçekleşmesidir.

Sanata büyük bir önem ve değer veren, felsefenin Tanrı'yı sadece tasavvur ettiği yerde, sanatın Tanrı'nın bizzat kendisi

olduğunu, bilimin ilahi varlığın ideal mevcudiyetini, oysa sanatın gerçek mevcudiyetini ifade ettiğini ileri süren Schelling, aklın ilk kez sanatta kendisinin bilincine vardığını söyler. Akıl, felsefede potansiyel sonsuzluğunun ifadesi yönünden soyut ve sınırlıdır. Sanatta bu anlamda soyutlamadan tamamen bağımsız olan akıl, sonsuz doğasını tam olarak gerçekleştirir. Bu yüzden sanat, zekânın kendisine doğru hareket ettiği hedeftir. Sanatta doğa ve tarih tamamen bağdaşıp uzlaştığı için, sanatın kendisi hakiki felsefe olmak durumundadır. Ama Schelling'e göre, sanatçı, yarattığı şeyle ilgili olarak teorik bir kavrayıştan yoksun bulunduğu için, asla bir filozof değildir. Bu açıdan bakıldığında, teorik aklın dünyayı sadece temaşa ettiği, pratik aklın ona yalnızca düzen verdiği yerde, estetik zekânın dünyayı yarattığı söylenebilir.

Özdeşlik Felsefesi: Schelling'in felsefesinin üçüncü evresi, bir özdeşlik felsefesinden meydana gelir. O, burada transandantal felsefede sanatla ilgili görüşlerini ifade etmeye hazırlanırken dolaylı olarak söylediği bir şeyi açıklıkla ortaya koyarak, doğa felsefesiyle transandantal felsefenin birlikte alındıkları zaman hakikatin sadece yarısını meydana getirdiğini ve doğayla bilgiyi ayrımlaşmamış bir birlikte bir araya getiren diğer yarı tarafından tamamlanmaya ihtiyaç duyduğunu söyler. Buna göre doğanın meydana gelişi ya da yaratılışı akıl ile doğanın, özne ile nesnenin karşıtlığına değil, bütün bir gerçekliğin Mutlak'tan geldiği şekliyle özdeşliğine dayanır. Doğa ile aklın mutlak özdeşliği, onların ortak kaynağı olan akılda bulunur. Akıl, şeylerin bilgisini olduğu kadar, kendinde şeyleri de kucaklayan bir ana gerçeklik olarak bir ve sonsuzdur. Akılda ne özne ne nesne, ne zaman ne mekân vardır. Onun en yüksek yasası, zamansal veya mekânsal bütün mülahazalardan bağımsız olarak doğru olan özdeşlik yasasıdır.

Schelling'in özdeşlik felsefesi bir tür panteizm olarak gelişir; pek çok yönüyle Spinoza'nın panteizmini andıran söz konusu

felsefe, bununla birlikte Spinoza'nın ölü, materyalist ve determinist panteizminin tam tersine, doğanın canlılığına vurgu yapar. Ona göre, en ilkel varlıkta bile bir hayat gizlidir. Bütün bir doğanın baştan aşağı canlı bir organizma gibi olduğuna inanan Schelling, onun Tanrı'dan ayrılmaz olduğu kanaatindeydi. Bununla birlikte Tanrı, özü irade olduğu için rasyonel olarak kavranamaz; ancak irade yoluyla, eylemde idrak edilebilir.

Pozitif Felsefe: Bu son adımdan da anlaşılacağı üzere, Schelling filozof kariyerinin sonlarına doğru, eski negatif ve salt rasyonel felsefesine önemli ölçüde karşıt mistik, pozitif bir felsefeye doğru yol almıştır. Bu dönemde Tanrı idesinin gerçekliği, Tanrı'nın kişiliği ve Teslis dogmasının önemi üzerinde ısrar eden filozof, artık bir teozof olmaya başlar. Eski negatif felsefenin Mutlak'ı veya mutlak aynılığı, burada da ortaya çıkar. Fakat o, artık ilk irade adını almış olarak karşımıza gelir. Ona göre tek tek her varlığın olduğu kadar ilahi varlığın da temeli, ilk ilkesi, düşünce ya da akıl değil, bireysel hayata doğru giden iradedir, var olmak arzusudur. Var olmadan önce her varlık, var olmak veya Tanrı olmak ister. Söz konusu arzu ya da bilinçsiz isteme, zekâdan ve iradeden önce gelir. Schelling, Tanrı söz konusu olduğunda, O'nun gerçekleşmesinde, Tanrı olmasında takip edilen evrimin ezeli olduğunu ve geçtiği anların birbirine karışmış bulunduğunu söyler.

Buna göre sadece Mutlak gerçek olduğu için, gerçek olmayan sonlu şeyler salt gerçeklikten düşüş ya da uzaklaşma içinde, cennetten kovulmuş olarak var olurlar. Tanrı'nın, hem düşüşün nedeni hem de tanrısallığın şeylerin düşüşten sonra taşıdıkları son iz olan muadili olarak özgürlüğü yarattığını savunan Schelling, bu bağlamda yaratılışın doruk noktası ve felsefenin özel ilgi konusu olarak insanı öne çıkartır. Dünyanın özü olan insan, onun gözünde özgür ve yaratıcı bir faaliyettir. Bu son dönemin mistik felsefesinde, Schelling bir noktadan sonra bir felsefi antropolojiye doğru kayar. Başka bir deyişle, insanın özünü en derin yara-

tıcı faaliyet olarak gördüğü din ve efsane yaratma etkinliğinde aramaya başlayan Schelling, çeşitli dinlerdeki efsanelerin insanı nihai şeylerin bilgisine nasıl yavaş yavaş ulaştırmaya çalıştığını göstermeye çalışır. Ona göre felsefenin kavram şeklinde dile getirdiğini, dinlerdeki efsaneler hayli uzunca bir zamandan beri mecazlar ve semboller ile anlatmışlardır. Din ile felsefe arasındaki ayrım, dinin nihai doğrulara bilinçsiz bir sezi ile buna mukabil felsefenin bilinçli bir düşünme ile varmasından meydana gelir.

Hegel

Alman idealizminin doruk noktası Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) olmuştur. Onun Fichte ve Schelling'ten ilham alan felsefesi de, esas itibariyle Kant'tan çıkar. Zira o da Kant'ın "kendinde şey"leri bilemeyeceğimizi bildiren ve dolayısıyla bilgiye sınır çeken görüşünü çelişik veya kendi temellerini kazıyan bir görüş olarak değerlendirmişti. Bir şeyin var olduğunu, ama o şey hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi söylemenin açık bir çelişki olduğunu Fichte ve Schelling gibi Hegel de kolayca fark etmişti. Çünkü bir şeyin var olduğunu söylememiz, onun hakkında daha şimdiden bir şeyler bildiğimiz anlamına gelir. Üstelik Kant, kendinde şeyin varoluşunu esas, kendinde şeyin duyumun nedeni olduğunu söylemek suretiyle algısal deneyimlerimizi açıklamak için öne sürmüştü. Kendinde şey veya numenlerin duyumların nedeni olarak var olduğunu söylemek de kendi içinde bir çelişki ihtiva eder. Zira varoluş kategorisi, zihnin sadece duyu yoluyla deneyimlenebilen nesnelere uygulanabilen bir kavramıdır. Eski çağların, ama özellikle de 17. yüzyılın metafizikçilerini deneyimin ötesindeki sözde birtakım varlık ya da gerçekliklere varoluş yükledikleri için eleştiren Kant, kendinde şeyin varoluşunu öne sürerken, Hegel'e göre eleştirel felsefesinin elimine ettiğini düşündüğü şeyi bir şekilde muhafaza etme durumuna düşmüştür. Buna göre kendinde şeye varoluş kategorisinin uygulanması imkânsız olduğu gibi, varlıkta bilinemeyen bir şeyin olabileceğini söylemek de bir çelişki meydana getirir.

Söz konusu çelişkiye işaret eden Hegel, Kant'ı bir öznel idealist olarak tanımlamaktaydı. O, işte bu çerçeve içinde deneyimimize yapı kazandıran veya onun mümkün kılan düşünce ya da kategorilerin Kant'ın savunduğu gibi sadece bilgimizin hammaddesine veya duyumsal sezgilere bizim tarafımızdan yüklenen şeylerden ibaret olmadığını savundu. Bu kavram ve kategorilerin bizatihi şeylerin doğasında kök salıp tezahür eden temel unsurlar olduğunu iddia ederek Kant'ın öznel idealizmini bir tür nesnel idealizme dönüştürdü.

Gerçekten de Hegel Kant'ın felsefesinin, sanıldığının aksine, yeterince sistematik olmadığı kanaatindeydi. O, bunun esas itibariyle Kant'ın kategorilerimizi ve kategoriler arasındaki karşılıklı ilişkileri yeterince derinlemesine inceleyememiş olmasından kaynaklandığını düşünüyordu. Söz konusu kategoriler, bilgiyi ve beşeri kavrayışı tarihten tamamen yalıtılmış evrensel bir insanın bilgisi olarak değerlendiren Kant'ın düşündüğünün tersine, tüm insanlar için ve tüm zamanlar boyunca aynı olamazdı. Bu kavram ve kategorilerin tarihsel süreç içinde, gelişigüzel bir biçimde değil de, kendilerine özgü bir mantıksal düzeni yansıtacak şekilde geliştiğini savunan Hegel'e göre, Aydınlanmacı Kant'ın bir diğer büyük hatası bilginin temel formu olarak matematik ve doğa bilimini almasıydı. O, bunun yerine sanat, ahlak, din ve felsefe benzeri insanın dünyayı yorumlamasını mümkün kılan bütün disiplinlerle sosyal kurumlar ve politik hayat benzeri onun bu dünyadaki mücadelesini mümkün kılan bütün beşeri teşebbüs ve yapıları dünyayı ve kendimizi anlayıp ifade etmenin bir yolu olarak değerlendirdi. Felsefeyi sanattan üstün gören Hegel açısından bütün bu disiplin ve yapıların hepsi de aynı ya da eşit konumda değildi, ama hepsi de insanın kendisine yabancı bir dünyaya yerleşmesine ve burada kendisini evindeymiş gibi hissetmesine katkıda bulunmak durumundaydı. Nihayet Kant'ın felsefesini başta düşünceyle gerçeklik, kavramla sezgi ya da duyum, ödev ile eğilim olanla olması gereken arasındaki karşıtlıklar olmak üzere, birtakım keskin karşıtlıklar üzerine bina ettiğini

ileri süren Hegel, bu karşıtlıkları spekülatif aklın daha yüksek düzeydeki sentezinde aşma cihetine giderek, dev bir sistem, düşünce tarihinin muhtemelen son büyük sistemini inşa etti.

O, bu yüzden, evreni veya gerçekliği organik bir süreç olarak düşündü. Onun gözünde gerçekten var olan Mutlak'tı. Felsefenin konusunun Mutlak olduğunu söyleyen Hegel'de, Mutlak, teolojik terimlerle ifade edildiğinde, Tanrı olmak durumundadır. Bununla birlikte o, Mutlakla dünyadan ayrı, dünyaya aşkın, ilahi bir gerçekliği anlatmak istemez; bir bütün olarak gerçekliğin kendisini, bütün bir evreni anlatmak ister. Hakikatin bütünde bulunduğunu ve Mutlak'ın bir kendini gerçekleştirme süreci içinde olduğunu söyleyen Hegel'e göre, o, içinde kendini tanıma, kendini bilme durumuna ancak süreç gelir.

Hegel, bu yüzden felsefenin görevini Mutlak'ın hayatını, onun bir bütün olarak kendini gerçekleştirme ve tanıma sürecini yeni baştan inşa etmek olarak anlar. Başka bir deyişle felsefenin Mutlak'ın veya kozmik aklın dinamik yapısını gözler önüne sermesi, onun kendisinden başlayıp doğanın dolayımından geçerek beşeri bilinçte veya tinde doruk noktasına ulaşan teleolojik gelişme hareketini sistematik bir biçimde açığa çıkarması gerekir. Başka bir deyişle, gerçekliğin sonsuz aklın, kendi kendisini düşünen gerçekliğin kendini gerçekleştirdiği zorunlu süreç olması anlamında rasyonel olanın gerçek, gerçek olanın da rasyonel olduğunu söyleyen Hegel açısından, doğa ve beşeri tin ya da bilinç alanı ezeli-ebedi tözün veya İdeanın tezahür ettiği alanlar olmak durumundadır.

Mantığı: Mantığa büyük bir önem izafe eden Hegel, bu konuda onu metafizikle özdeşleştirecek kadar ileri gitmiştir. Aslında bu, bilgi ile varlığı özdeşleştiren Hegel açısından kaçınılmazdır. Hegel'de karşımıza çıkan bu istisnai durum, Kant'ta bilişsel fonksiyonları fenomenal dünya ile sınırlı olan kategorilerin, bilinemez kendinde şeylerin tasfiyesi ve eleştirel felsefenin saf ya da mutlak idealizme dönüşmesiyle birlikte, mutlak anlamda yaratı-

cı düşüncenin, kozmik aklın ya da *Geist*'ın kategorileri haline gelmesinden kaynaklanır. Mutlak düşüncenin, saf aklın kategorileri söz konusu kozmik akıl ya da *Geist* kendisini bütün bir gerçeklik alanında ifade ettiği için, gerçekliğin kategorileri olup çıkar. İşte bundan dolayı, bu kategorileri ele alan mantık doğallıkla, kendisini doğada ve tarihte açığa vuran *Geist*'ın ya da kozmik aklın özünü ya da doğasını açımlayan metafizikle özdeşleşir.

Şu halde, esas itibariyle bir kategoriler mantığına tekabül eden Hegelci mantık, üç adımlı hareketlerden meydana gelen diyalektik bir mantık olarak ortaya çıkar. Diyalektik mantığın söz konusu üç adımlı yapısı tezden antiteze ve nihayet senteze doğru bir hareket olarak ifade edilebilir, öyle ki her sentezin yeni bir tez haline geldiği bu hareket Mutlak İdeaya erişinceye kadar devam eder. Varlığın hareketi diyalektik bir hareket olduğu, yani varlık karşıtlıklardan geçerek ilerlediği için, Hegel'e göre onu açımlayan, onun hareketini düşüncede yansıtan veya yeniden kuran mantığın hareketi de diyalektik olmak durumundadır. Gerçekten de söylem ya da düşünce ancak, varlığın ve gerçekliğin diyalektiğini açığa vurduğu ya da serimleyip betimlediği ölçüde diyalektiktir.

Bilgi Felsefesi: Hegel bilgide işe en basit, en boş kavramla veya bilginin en aşağı düzeyini temsil eden duyumla, yani şeylerin niteliklerinin ve karakteristiklerinin izlenimleriyle başlar ve şeyler arasındaki ilişkileri keşfederek ve bir kavramı içerildiği başka bir kavramdan çıkarsayarak genele yükselir. Onda tekil olgular anlaşılmaz olup, akıldışı bir görünüm arz ederler; söz konusu tek tek olgular, ait oldukları bütünün bir parçası, görünümü veya boyutu olarak görüldükleri takdirde anlaşılır hale gelirler. Hegel, düşünmenin bir olgudan başka bir olguya geçmek zorunda olduğunu, bunun gerçekliğin ve hakikatin birbirleriyle bağlantılı unsurlardan meydana gelen bütünde bulunmasının ve dolayısıyla tekil olguların vücut verdiği kavramların doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o,

insan zihninin her aşamada daha geniş kapsamlı bir gerçekliğe nüfuz edecek, bir şeyin hakikatini onun bütünle olan bağıntısını ortaya çıkardıktan sonra keşfedecek şekilde diyalektik olarak ilerlediğini öne sürer.

Gerçekten de Hegel'e göre, tek bir kavram, bu en yüksek kavram bile olsa, bütün bir gerçekliği göstermez. Kavramların yalnızca kısmi doğruları ifade ettiğini, bilginin bütün bir kavramlar sisteminden meydana geldiğini öne süren Hegel açısından hakikat ve bilgi, tıpkı rasyonel gerçekliğin kendisi gibi, canlı bir mantıksal süreçtir. Buna göre, bir düşünce zorunlu olarak başka bir düşünceden çıkar; bir düşünce, başka bir düşünce meydana getirmek üzere kendisiyle birleşeceği düşüncede bir çelişkiye yol açar. Diyalektik hareketin düşüncenin mantıksal olarak kendi kendisini açımlamasından oluştuğunu iddia eden Hegel'e göre, filozofun yapması gereken şey, düşüncenin tanımlanan şekilde kendi mantıksal akışını izlemesine izin vermektir.

Hegel'in söz konusu gelişmeci ve bütüncü bilgi anlayışı, onda önemli bir değişime uğrayan akıl ve gerçeklik telakkisinin bir sonucu olmak durumundadır. Gerçekten de o, akıl denen şeyin, sonlu bilişsel varlıkların bağımsız ve engin bir varlık alanını kavrama çabasında kullandıkları öznel bir kapasite ya da zihinsel bir yeti olduğu düşüncesinin oldukça yanıltıcı bir düşünce olduğunu kabul eder. Akıl ve onun ümitsizce anlamaya çalıştığı rasyonaliteden arınmış varlık düşüncesi kabul edilemez bir ikilik doğurur. Ona göre, bu tür ayrılıklar sona erdirilmediği zaman, yani akıl kendi serüvenini sonuna kadar izlemediği sürece, felsefe sağlam bir hakikate, kalıcı bir iç barışa ulaşamaz. Bu ise hiç kuşku yok ki insanın akıl yoluyla varlığa yaklaşmadığı, fakat esas akılsal olanın, insan yoluyla kendini kavradığı ve kendine döndüğü anlamına gelir. Bu anlamda, tümel veya mutlak olan, yalnızca bütün insan varlıklarının üstünde ve ötesindeki bir töz değil, fakat aynı zamanda öznedir. O halde, rasyonel olan ile gerçek olan birbirinden ayrı kalamaz: Rasyonel olan gerçek ve gerçek olan da akılsaldır.

Doğa Felsefesi: Bu yüzden, yani gerçekliğin organik bir bütün olduğu, hakikatin bütünde bulunduğu tezi uyarınca, Hegel doğayı da elbette kendinde ve kendi başına değil de, Mutlak ya da kozmik Akılla, ide veya Tanrı'yla olan ilişkisi içinde ele alır. Doğal varlık alanı Hegel açısından, Mutlak'ın tezahür ettiği, bir anlamda ete kemiğe büründüğü bir alandır. Fakat buna rağmen, doğa İdea ya da Tanrı'ya en uzak varlık alanıdır. Hegel bu durumu, yasası özgürlük olan Mutlak ya da *Geist*'ın doğada kendisine yabancılaştığını öne sürerek ifade eder. Başka bir deyişle, Mutlak'ın "Ruh" ya da "Tin" olarak tanımlandığı Hegelci sistemde, Mutlak kendisini tam ve gereği gibi sadece beşeri bilinç veya tarih alanında, insanın ve kültürün dünyasında ifade edebilir. Doğa, bu alanın, yani beşeri bilincin ön koşulu olmakla birlikte, onun kendisi "Ruh" değildir.

Çünkü Tin dünyasının özgürlük alanı olduğu yerde, doğa bütünüyle zorunluluk alanıdır. Doğa, aynı zamanda olumsallık alanıdır. Sözgelimi o, akli bir örüntünün temin ettiği ayrımları tamamen açık seçik bir biçimde sergileyemez. Dahası, doğada var olanları veya olup bitenleri mantıksal bir türetim yoluyla açıklamak mümkün olmaz. Doğada var olanlara ancak fiziki nedenselliğe dayanan ampirik bir açıklama getirilebilir. Gelgelelim, ampirik bir açıklama mantıksal bir dedüksiyon ortaya koymakla aynı şey değildir.

Buna rağmen "doğa" dışsallığı içinde "saf rasyonalite" olmak durumundadır. Zira o, bütünüyle rasyonel olan İdea'nın (tez) antitezi olarak ortaya çıkar. İşte olumsallık, yani doğadaki bir şeyin zorunlulukla var olmaması, mantıksal bir dedüksiyonla açıklanamaması durumu, Doğanın İdeayla olan ilişkisi noktasında dışsallığını ifade eder. Doğadaki olumsallığın zorunlu olduğunu, söz konusu olumsallık olmadan doğanın var olamayacağını dile getiren Hegel açısından, doğal nesnelerin varlıklarını kendilerinden alma, kendi başlarına varlık kazanma imkânları yoktur. Başka şey ya da varlıklar sayesinde var olan doğal varlıklar, birbirlerine, dıştan olan bir bağ ile zaman bakımından

önce ve sonra oluş ile yani bir neden sonuç bağıyla bağlanırlar. Doğa İdeanın veya kozmik aklın bir gerçekleşmesi olduğu için, onun en ilkel basamaklarında bile akıl saklı olmak durumundadır. Fakat tümel her ne kadar tikellerde ve tikeller aracılığıyla var olsa da, bir birey veya fiziki bir nesne mantıksal olarak kendi türünden veya genel bir kavramdan türetilemez.

Tin Felsefesi: Önce kendinde saf bir kavram ya da imkân olarak (tez), sonra da antitezi doğada var olan Mutlak'ın hayatındaki veya onun bir bütün olarak kendini tanıma ve gerçekleştirme sürecindeki üçüncü adım Tin alanıdır. Aslında kendinde Mutlak, Hegel'e göre, tin veya ruhtur; ama bu ilk noktada veya başlangıçta, fiili veya gerçekten değil de, sadece potansiyel olarak tindir. Kendisi için Mutlak olarak doğa da, yine tindir; fakat o, doğal varlık alanında "kendisine yabancılaşmış", özüne aykırı düşmüş bir tin olarak ortaya çıkar. Tin kendisine ancak, Hegel felsefesinin üçüncü önemli kısmını oluşturan, manevi dünyada döner. Gerçekten de doğal dünyada düştüğü yabancılaşma durumundan, *Geist*, insan ve kültürün meydana getirdiği tinsel dünyada kurtulur.

İşte bu manevi dünya üzerinde yoğunlaşan tin felsefesinin de, Hegel'de doğallıkla *öznel ruh, nesnel ruh* ve *mutlak ruh* şeklinde ortaya çıkan üç ayrı bölümü vardır. Bunlardan öznel ruh, insan zihninin kendi iç işleyişine gönderme yapar. Buna mukabil nesnel ruh, *Geist* ya da kozmik aklın toplumsal ve politik kurumlardaki dışsal tezahür ya da tecessümlerine işaret eder. Mutlak ruh ise, kendi kendisini düşünen düşünce olarak Mutlak aklın eseri veya başarıları olan sanat, din ve felsefeye gönderimde bulunur.

Bunlardan öznel ruh söz konusu olduğunda Hegel kozmik aklın, mutlak ruh veya *Geist*'ın tezahür ettiği yerin insan olduğunu ifade eder. İnsan, elbette özü bakımından ruhtur, yani bilinç ve özgürlüktür. Bununla birlikte, doğanın elinden çıktığı anda, insan sadece ilke olarak böyledir. Hegel, ruhun da, tıpkı doğanın

kendisi gibi, bir yasaya tabi olduğunu söyler. Demek ki bilinç ve özgürlük ne bireyin beşiğinde, ne de türün başlangıcında vardır. Bunlar, kendisine tarihsel süreç adı verilen evrimin sonucunda ortaya çıkarlar. Bu yüzden, ruh başlangıçta sadece hisseden bir varlık olarak ortaya çıkar. O, bu aşamada, elbette ben bilincinden yoksun olarak, sadece birtakım duygulara sahiptir. Duyguların tikelliği içinde adeta kaybolan ruh, aktüelleşmesini veya gerçekleşmesini beden yoluyla sağlar. Buna göre beden ruhun dışsallaşmasını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, insani organizmada ruh ile bedenin Tin'in içsel ve dışsal boyutlarını temsil ettiği söylenebilir. Hegel, nesneyle henüz bir ilişkisi bulunmayan öznel ruhun bu birinci evresini konu alan bilimin *antropoloji* olduğunu söyler.

Antropolojinin konu aldığı ruh, en aşağı ve en sınırlanmış düzeyiyle ruh olup, gerçekte ayrımlaşmamış bir birliği ifade eder. Öznel ruhun bundan sonra gelen düzeyi, *fenomenoloji*nin konu aldığı bilinç düzeyidir. Söz konusu bilinç düzeyinde, öznel ruh, özneden bağımsız ve ona dışsal bir şey olarak düşünülen nesneyle karşılaşır. Bundan sonra o, üçüncü düzeyde Hegel tarafından, başka benlikleri hem kendisinden ayrı ve hem de kendisiyle bir olan varlıklar olarak görme durumuna gelen, bir ben bilincine yükselmiş ruh olarak tasvir edilir. Öznel ruh felsefesinin söz konusu üçüncü evresinin, Hegel'deki adı zihin ya da Tin'dir (*Geist*). Bu felsefenin üçüncü düzeyi artık sonlu ruhun güçlerini ya da faaliyet tarzlarını ele alır. Burada artık ne antropolojinin konu aldığı "uyuklayan ruh" ile ne de fenomenolojinin meşgul olduğu, bir nesneyle ilişki içinde ortaya çıkan benlik ya da özneyle meşgul olunur. Burada artık *psikoloji*nin konusu olan ve salt kendisiyle ilişki içinde değerlendirilen sonlu ruh ya da tin gündeme gelir.

Doğa halinde kör bir kuvvet, türün yayılması içgüdüsü şeklinde görünen şey, bir sonraki gelişme düzeyinde varlığını şekil değiştirmiş olarak sürdürür; o, artık evlenme aktinde, yasal kovuşturmada, yasanın düzen ve disiplin altına sokarak, soylulaş-

tırmış olduğu içgüdü olmak durumundadır. Ya da başka bir söyleyişle, Hegelci sistemde, tıpkı Mutlak'ın kendisini önce doğada ifade etmesi gibi, bireysel ruh da kendisini, kendi dolayımsızlık alanının dışında, yani sosyal ve politik ilişkiler alanında nesnelleştirir. Tin felsefesinin ikinci alanını oluşturan nesnel ruh, işte bu şekilde *etik* ve *siyaset felsefesi* olarak kurulur.

Gerçekten de Hegel'de nesnel ruhun ilk evresi, hak alanıdır. Burada kişinin, yani özgürlüğünün bilincinde olan bireysel öznenin özgür ruh olarak doğasına dışsal bir ifade kazandırması gerektiğini söyleyen Hegel, bireyin bunu, iradesini maddi şeyler alanında ifade etmek suretiyle gerçekleştirebildiğini ileri sürer. Başka bir deyişle, kişi özgür iradesini maddi şeyleri kendine mal edip kullanmak suretiyle dışa vurur. Demek ki onda nesnel ruh öncelikle, herkese tanınan ve teminat altına alınmış özgürlük olan *hak* şeklinde kendisini gösterir. Özgürlüğü tanınıp güvence altına alınan bireyi, Hegel kişi olarak tanımlar. Söz konusu kişilik ise mülkiyetle gerçekleşir. Daha doğrusu kişilik insana mülkiyet benzeri birtakım haklara sahip olma kapasitesi kazandırır.

Kişi, sadece içsel bir irade edimiyle değil, fakat iradesini cisimleştirmek suretiyle bir şeyin sahibi haline gelir. Fakat kişi o şeyden iradesini çekip uzaklaşabilir veya vazgeçebilir. Bu vazgeçiş ya da yabancılaşma, söz konusu maddi şey ona dışsal olduğu için, mümkün olabilmektedir. Aynı şekilde bir insan belli bir amaç doğrultusunda, belli bir süreyle çalışma hakkından vazgeçebilir. O zaman da emeği, tam bir yabancılaşma hali içinde, o kişiye dışsal bir şey haline gelir. Ama kişi, bir köle haline gelecek şekilde, özgürlüğünden bir bütün olarak vazgeçemez. Çünkü özgürlük, vicdanı ya da dini gibi, ona dışsal bir şey olarak görülemez.

Hegel'in söz konusu mülkiyet ve mülkiyetten vazgeçme hakkı düşüncesi sözleşme düşüncesine götürür. Kişi, ona göre, bir şey üzerindeki mülkiyet hakkından vazgeçse de, soyut mülkiyet hakkı kavramının belirlediği alan içinde kalır. Hatta sözleşme kavramını, yani iki ya da daha fazla sayıda insanın mülkiyet yö-

nünden birliği düşüncesini gündeme getirmek suretiyle, bu alanın ötesine geçilebilir. Burası artık herkesin iradesinin ve hukukun geçerli olduğu, devletin tohum halinde bulunduğu kamusal alandır. Çünkü bir kimse anlaşma yoluyla bir şey alıp sattığı veya mübadelede bulunduğu zaman, iki irade bir araya gelir.

Hegel her ne kadar, sözleşme veya mukavele iradelerin birliğine dayansa da, sözleşmeye taraf olan tikel iradelerin birlik içinde kalacaklarının hiçbir garantisinin bulunmadığını belirtmeye özel bir önem atfeder. Başka bir deyişle, iradelerin bu anlamda genel irade içindeki birliği bütünüyle olumsal bir şey olup, kendi içinde inkârını veya olumsuzlanma imkânını ihtiva eder. Söz konusu inkâr ise suçta somutlaşır. Gerçekten de bireyin iradesiyle genelin iradesi veya hukuki irade arasındaki çatışma haksız fiili, suçu veya hukukun inkârını doğurur. Bununla birlikte, birey tarafından inkâr edilmiş olmakla, hukuk hukuk olmaktan veya herkesin iradesi olmaktan çıkmaz. İşte bu bağlamda, inkârın inkârı olarak gündeme gelen ceza, adaletin gücünü meydana çıkarmaya ve akıl ile hukukun bireyin arzusundan üstün olduğunu gözler önüne sermeye yarar. Fakat ceza, bir dış güç, bireye dışsal bir otorite tarafından verilmiş olmak anlamında bütünüyle harici bir şeydir.

Etik Anlayışı: Bireyin evrensel ya da genel iradeyi inkârı, Hegel'e göre bir dış güç tarafından verilen ceza ile değil de, ancak bireysel irade genel iradeyle uyum içinde olduğu, başka bir deyişle olması gerektiği gibi olduğu, yani iradesi tikelliğin ve bencilliğin üstüne yükseldiği zaman aşılabilir. Aslında Hegel, hukuk alanında öznel ruh ile nesnel ruh arasında, yüzeydeki uyuşma görüntüsü altında, gerçek bir çatışmanın olduğunu veya böyle bir çatışmanın en azından potansiyel olarak gerçek olduğunu söylemektedir. O, bununla da kalmayıp, söz konusu çatışma ya antagonizmanın ancak hukuk veya adalet adı verilen, gayrikişisel iradenin bireyin kişisel iradesi; onun ahlaki eylemlerinin içsel yasası haline gelmesiyle veya salt yasalılığın ahlaklılık

olmasıyla ortadan kalkacağını öne sürer. Bu da elbette, hak kavramından ahlaklılık kavramına geçiş anlamına gelir.

Hegel, ahlak konusunu önce genel olarak, hatta bu yönde zaman zaman yoğun bir biçimde eleştirdiği Kant'ın yaptığı gibi formel bir tarzda, yani ahlaklılık olgusu üzerine genel ve soyut bir biçimde ele aldıktan sonra, sosyal yaşamda veya cemaat içinde somutlaşan etik hayata gönderme yaparak onu somut bir biçimde ve sözgelimi ödevler üzerinden ele alır. Gerçekten de Hegel'in bakış açısından ahlaklılık, iradenin içsel belirleniminin, kişinin iradesinin onun eylemlerinin ilkesi olması durumunu ifade eder. Buradan onun, "kendisine dönen ve kendisinin eylemlerinin özgür ilkesi olarak bilincine varan" irade diye tanımladığı özgür irade anlayışı çıkar. Bu irade, birtakım niyetleri, kendilerinden sorumlu tutulabildiği, salt kendisinden kaynaklanan eylemlerde dışavuran iradedir.

Hegel, bu iradenin ya da ahlaki failin niyetlerinin öncelikle kendi kişisel iyiliği ve mutluluğuna yöneldiğini, hatta yönelmesi gerektiğini kabul eder. Başka bir deyişle, o, bir insanın kendi kişisel iyiliğini arama veya mutluluğunun peşinden koşma hakkına sahip olduğunu söylerken, bir insan varlığı olarak kişinin ihtiyaç ve isteklerini tatmin etmesinin, arzu ve eğilimlerinin peşinden koşmasının ahlaklılığın bir parçası olduğunu kabul eder. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın doğal eğilimlerden kaynaklanan, kişisel istek ve arzulara dayanan eylemlerin ahlaki bir değerden yoksun olduğu düşüncesine karşı çıktığını kolaylıkla görebileceğimiz Hegel, bununla birlikte, ahlaklılığın sadece bireysel iradenin kendi kişisel iyisinin peşinden koşmasından meydana gelmediğini kabul eder. Bireyin kendi iyiliğinin peşinden koşmaya mecbur olduğu düşüncesi ahlak alanında korunması gereken temel bir düşünce olsa da, gerçek anlamda ahlak, bireysel irade kendisini bütünüyle rasyonel ve dolayısıyla genel olan iradeyle özdeşleştirdiği ve herkesin iyiliğini, mutluluğunu amaçladığı zaman ortaya çıkar. İşte o zaman, ahlaki iyi de bireysel iradenin, iradenin bizzat kendisi veya rasyonel iradeyle olan

birliği, "dünyanın nihai amacı olan özgürlüğün gerçekleşmesi" olarak tanımlanabilir.

Gerçek ahlaki iyiyi, şu halde, genel iradenin insanın iradesi olması veya insanın iradesinin bütünüyle rasyonel ve özgür bir irade haline gelmesi olarak tanımlayan Hegel, soyut bir düzlemde ilerlemeye devam ederek, kişinin bireysel iradesini rasyonel ve genel iradeyle uyumlu hale getirmek için çalışmasının ödev ya da yükümlülük olduğunu ileri sürer. Buna göre insanın, tikel iradesini gerçek iradeye karşılık gelen genel iradeye uydurmak için çalışması ve bunu, salt ödevden dolayı yapması gerekir. Bununla birlikte, söz konusu ahlak bütünüyle soyut bir ahlak olup, bir insanın ne yapması gerektiğini, onun ödevlerinin ne olduğunu söylemez.

İnsanların kendi refah ve mutluluklarıyla ilgilenmelerinin sadece meşru değil, ahlaken de doğru olduğunu söyleyen Hegel'e göre, akılsallık ilkesi insanların iradelerini, özgürce eyleyen başka insanların iradelerinin de kendi iyilerine veya mutluluklarına erişebilmelerini mümkün kılacak şekilde hayata geçirmelerini talep eder. İşte bu noktada ahlakın kendisinin de, diyalektik süreçte bir evre olduğunu görmek gerekir. Bu süreçte tez, tek tek her bireyin soyut hakkıdır. Buna mukabil, antitez ahlaktır, çünkü ahlak genel iradenin bireysel iradeye getirdiği sınırlamalar olarak ödevleri temsil eder. Söz konusu iki irade arasındaki ilişki hak ile ahlak, özgürlük ile ödev, öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkidir. Etik alandaki diyalektik süreç, öznellik ile nesnelliğin daha yüksek bir düzeyde gerçekleşecek birliğine doğru ilerlediği için, Hegel, gerçekten iyi olanı önce, "özgürlüğün gerçekleşmesi" olarak tanımlar. Fakat özgürlüğün, ona göre, ödev sınırları içinde hayata geçirilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında, en özgür kişinin ödevlerini en eksiksiz bir biçimde gerçekleştiren kişi olduğu söylenebilir.

Bireyle devlet arasındaki iki ana uğrak ya da adım sırasıyla, aile ve toplumdur. Gerçekten de aile, "etik töz"deki veya ahlaki öznellik ile nesnelliğin birliğine giden yoldaki adımı meydana

getirir. Onun toplum karşısında önceliği vardır. Başka bir deyişle, o, sırasıyla aile, toplum ve devletten meydana gelen üç adımlı hareketin tezine karşılık gelir. Sivil toplum ile devletin üzerine kurulduğu ailenin, Hegel'de söz konusu sosyal ve politik anlamına ek olarak bir de ahlaki anlamı vardır. Devlet aile olmadan var olamayacağı için, Hegel, evlenmenin kutsal bir ödev olduğunu ve ödev bilinciyle akla dayanması gerektiğini söyler.

Hegel'de farklılaşmış birliği veya tümelliği temsil eden ailede birer üye olarak var olan çocukların büyüdükten sonra, aileden ayrılıp bireysel kişiler haline gelmeleri ve kendilerini ayrı amaçlara sahip tikeller olarak öne sürmeleriyle birlikte, sivil toplum ortaya çıkar. Sivil toplum, her biri kendi amaçlarının peşinden koşan ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak, isteklerini tatmin etmek için çalışan bireylerden meydana gelen bir çokluk, bir tikeller çokluğudur. Söz konusu tikeller ya da bireyler, amaçlarına daha iyi bir biçimde ve daha bir kolaylıkla erişebilmelerini mümkün kılacak belli bir ekonomik organizasyon içinde bir araya gelirler. Söz konusu organizasyon kendi içinde iş bölümünü, iktisadi sınıfların gelişimini ve ticari / endüstriyel işletmeleri ihtiva eder.

Hegel'de ailenin ortak bir amaca sahip olma anlamında ayrımlaşmamış bir birliği, yani tümelliği temsil ettiği yerde, sivil toplum, ondaki her bireyin kendi kişisel amacını öne sürmesi anlamında tikelliği temsil eder. İşte sentez aşamasında vücut bulan devlet, aileyi temsil eden tümel ile sivil toplumu karakterize eden tikelin birliğini ifade eder. Bununla birlikte, onda bulduğumuz bu birlik, ailedeki ayrımlaşmamış tümellikten ziyade, farklılıktaki birliktir. Devlette, yine sivil toplumun çıplak tikelliğinin yerine, genel iradeyle özdeşleşen tikeli buluruz. Gerçekten de, devlette ben bilincinin olabilecek en üst düzeye, evrensel bir ben bilinci noktasına eriştiğini söyleyen Hegel'e göre, birey burada kendisini, benliği bütünüyle gerçekleşecek şekilde, bütünün bir üyesi olarak bulur. Buna göre, devlet, bireylerin üstünde duran soyut bir tümel değil, aynı anda hem farklı hem de bir olan üyelerinde ve üyeleri aracılığıyla var olan somut bir tümeldir. O, bi-

reylerde ve bireyler aracılığıyla gerçekleşir. Bireyler de, organik bir birlik meydana getiren devletin hayatına katılmak suretiyle, çıplak tikelliklerinin üstüne çıkarlar.

Devlet, ben bilincine sahip etik töz olarak, genel ve rasyonel iradenin gerçekleşmesidir. Nesnel ruhun en yüksek ifadesi olan devlet, tinin, kendisinden önceki uğraklarının sentezlendiği yerdir. Çünkü burada haklar, genel ve rasyonel iradenin ifadesi olarak tesis edilip korunur. Daha önce soyut kalmış olan ahlak da, yine bu düzeyde içerik kazanarak, somut etik haline gelir. Bu ise, bireyin ödevlerinin toplumsal organizma tarafından belirlendiği anlamına gelir. Gerçekten de bireyin bir toplum içinde şekillenen ahlaki doğasıyla varlığının rasyonel boyutunun, tikel ile tümelin, içerik ile formun bir sentezini yapmaya kalkışan; bireyin sosyal karakterini vurgularken, etik hayatın içeriğini münferit sosyal ilişkilerle belirli birtakım fonksiyonlardan türeten bir etik anlayışın savunuculuğunu yapan Hegel, bu sentezi somut tikel kavramıyla ortaya koyar. Onun söz konusu sentezine göre, kendini etik hayat içinde gerçekleştirecek, gerçekten özgür ve mutlu olacak birey, bir bütün, organize bir bütünlük anlamında somut bir tikeldir. O, Kant'ın kişisi gibi, boş bir form ve tümellik olmayıp, kendisini bir bütün olarak tikel eylem ve deneyimlerinin tek tek her birinde ifade eden ahlaki bir faildir. Öte yandan, onun bireysel eylem ve deneyimleri de birbirlerinden yalıtılmış oluşumlar olmayıp, anlamlarını bütünlüklü, yapı ve düzen kazanmış bir hayat bağlamındaki yerlerinden alırlar.

Sanat Felsefesi: Hegel'in felsefesinin son durağı mutlak ruhtur. Daha doğrusu, onun sistemi Mutlak'ın bilgisinde doruk noktasına erişir. Nitekim Hegel Mutlak'ın ben bilincinin insanlığın ruhunda nasıl ortaya çıktığını, son bir diyalektik hareketle, insan zihninin sırasıyla sanat, din ve felsefe evrelerinden geçerek ilerleyişiyle açıklar. O, sanatın insan zihnini duyusal bir nesneyle temasa sokmak suretiyle, "İdeanın duyusal bir görünüşü"nü sağladığını, sanat eserinde zihnin Mutlak'ı güzellik olarak kav-

radığını söyler. Gerçekten de Hegel'e göre, güzellik her zaman İdeanın veya gerçek olanın duyusal görünüşü ya da temsilidir; bu yüzdendir ki, sanat hiçbir zaman tam hakikati veremez, fakat sadece onun somut ve duyusal olanda bürünebileceği formu verir. Dahası, sanatın İdeayı tam olarak temsil etmesi, ideale doğru gelişmesi, ancak sanatın tarihsel kültürler ve dönemler içerisindeki ilerlemesi ile birlikte gerçekleşir. Başka bir deyişle, sanat, İdeayı kavrama ve onu somut biçimi içinde ifade etme derecelerine bağlı olarak çeşitli şekiller alır. Buna göre, İdea ya da Mutlak Tin, kendisini sembolik, klasik ve romantik sanat formları içerisinde, ben bilincini veya kendisine dair bilgisini ilerletecek şekilde cisimleştirir.

Hegel'de mutlak ruh ya da Tin'in ben bilincine erişme sürecinde tez aşamasını temsil eden sanat özerk olmayıp, felsefeye tabidir. Sanatın şaheserlerinin İdeayı, her şeye rağmen tam olarak temsil edemediğini, mutlak Tin'e tam olarak sahip olmayı ifade edemediğini dile getiren Hegel'e göre, sanatın hakikati, İdeanın yegâne doğru ifadesi olan felsefede bulunur. Sanat, İdeanın kılık değiştirmiş bir temsili, örtük ifadesi olduğundan, onda sanatın düşünce önünde ölümünden söz etmek zorunlu hale gelir. Çünkü romantik sanatla birlikte, mutlak Tin sanat alanını geride bırakıp, kendi hakikatine erişme yönünde daha yüksek bir tinselliğe geçer. Söz konusu maneviyat ya da tinsellik alanı, sanatın antitezini oluşturan dinde bulunur.

Gerçekten de sanatın hakikat yolunda kendisinin ötesine, yani dine götürdüğünü söyleyen Hegel'e göre, dini sanattan farklılaştıran veya ayrıştıran şey, estetik bir deneyimin öncelikle hissetmeyle ilgili olduğu yerde, dinin bir düşünce faaliyeti olmasıdır. Başka bir deyişle, sanat insan zihnini veya bilinci hakikate yaklaştırabilmekle veya Mutlak'a yöneltebilmekle birlikte, Mutlak'ın düşünce olması nedeniyle, din ona çok daha fazla yakınlaşır. Fakat din de hakikatin bizatihi kendisine erişme noktasında eksikli kalır. Çünkü dini düşünce, büyük ölçüde resimsel bir düşüncedir. Özellikle eski dinlerde bu resimsel unsur veya

boyut çok baskın çıkar. Hegel işte bu bağlamda, Yunan dinine dikkat çekerek, burada Yunan tanrılarının hayli naif bir sezgi ile duyusal hayal gücünün eseri olduklarını, dolayısıyla şekillerinin de insanın bedensel şeklinden meydana geldiğini ifade eder. Tin'in veya Mutlak ruhun doruk noktasını, ona göre, Hıristiyanlık oluşturur.

Hegel, Hıristiyanlığı felsefenin resimsel ifadesi veya temsili olarak görür. Bu, elbette din ile felsefenin konusunun özde aynı olduğu anlamına gelir. Gerçekten de gerek dinin gerekse felsefenin konularının aynı olduğunu, her ikisinin de ezeli-ebedi olanı, Tanrı'nın doğasının ne olduğunu ve Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak çıkan şeyleri ele aldığını belirten Hegel, felsefenin bununla birlikte, hakikatin dine özgü resimsel form veya ifadelerini geride bıraktığını ve saf düşünce düzeyine eriştiğini söyler. Fakat felsefe de Mutlak'ın bilgisini birden, tek bir anda vermez; çünkü böyle bir bilgi de doğallıkla, diyalektik bir sürecin ürünü olmak durumundadır. Felsefenin kendisinin de, diyalektik bir harekete tabi olan bir tarihi vardır. Yani, felsefenin belli başlı dönemleri ve sistemleri gelişi güzel ortaya çıkmış şeyler olmayıp, düşüncelerin, İdeanın açımlanmasının gerektirdiği zorunlu dizilişini ifade ederler. Felsefe tarihi, şu halde, Mutlak'ın ben bilincinin insanlığın ruhu veya zihnindeki gelişmesini ifade eder.

Schopenhauer

Almanya'da romantizmden çıkan idealizm, aralarındaki yakın ilişki veya ittifakı teyit edecek şekilde romantizmle tamamlanır. Zira Arthur Schopenhauer (1788-1860), romantizmin doruk noktasında bulunan ve felsefesiyle Kantçı idealizm ile güç istemi kavramını ondan devşirmiş olan Nietzsche arasında bir köprü meydana getiren bir düşünürdür. Buna göre Schopenhauer de tüm romantikler gibi Aydınlanmaya karşı çıkar. Gerçekten de onun felsefesi modernizme, ilerleme ideolojisine, iyimserlik felsefesine, kısacası Aydınlanma efsanesine, gerçekliğin rasyonel ve düzenli olduğu için insan tarafından bilinebildiğini ve bunun

sonucu olarak da kolaylıkla dönüştürebileceğini öne süren Batı akılcılığına şiddetli bir karşı çıkışı temsil eder. Schopenhauer'in felsefesi, başka bir deyişle, 19. yüzyıl ilerledikçe giderek daha çok yalnızlaşan ve zavallı hale gelen insana merhametle yaklaşıp, modern hayatın köksüzlüğünü, insan hayatının boşluğunu, Tanrı'nın sekülerleşmeyle birlikte sahneyi tümden terk edişinin yarattığı nihilizmi derinden hisseden bir yeni *weltanschaung*u, bir irrasyonalizm ideolojisini temsil eder.

Metafiziği: Schopenhauer de bütün Alman romantikleri ve idealistleri gibi, Kant'tan hareket eder, felsefesini bir bütün olarak Kant'ın teorik felsefesini bir yandan geliştirip diğer yandan basitleştirerek ortaya koyar. Gerçekten de o, mekân ve zaman içindeki, birbirlerine nedensellik ilişkileriyle bağlanmış nesnelerin ampirik açıdan gerçek olan dünyasının transandantal bakımdan ideal olduğunu, yani kendinde şeylerin özneler olarak biz insanlara görünme tarzına karşılık geldiğini öne sürer. İşte bu, gerçekliğin görünüş boyutunu meydana getirecek şekilde, "temsil ya da tasarım olarak dünya"dır. Fakat Schopenhauer'e göre, gerçeklik ya da dünya sadece temsilden ibaret olamaz. Olsaydı eğer, onunla ilgilenmemizin, onun üzerinde eylemde bulunmamızın, kendisiyle başa çıkmaya kalkışmamızın hiçbir anlamı olmazdı. Dünyaya bir şekilde alaka gösteriyor olmamız, Schopenhauer açısından bizim irade olarak düşünülen dünyanın bir parçası olduğumuzu gösterir. İşte burası, görünüş değil de, gerçeklik olarak dünyadır.

Başka bir deyişle Schopenhauer'e göre, ben kendime belli bir bakış açısından, yani algının perspektifinden baktığımda, kendimle tıpkı dışarıdaki bir araba ya da sandalye gibi, fiziki bir şey ya da nesne veya kendilik olarak karşılaşırım. Burada ben, genel anlamıyla "temsil veya tasarım olarak dünya"yı kuran koşullara tabi olurum. Yani burada ben, mekânda bir yer işgal eden, zaman boyunca süregelen ve çevresine nedensel olarak tepki veren bir bedenimdir. Algının ve algıya dayalı bilginin sadece görü-

nüşü, güneşin ve benin bizatihi kendisini değil fakat bedenin kendisi de bir algı nesnesi olacak şekilde fenomeni verdiğini öne süren Schopenhauer, insanların kendilerini sadece beden olarak algılamakla kalmayıp, irade olarak da sezdiklerini savunur. Gerçekten de o, kendi içsel deneyimimin bana kendimin nesneler arasındaki bir nesneden daha fazla bir şey olduğunu açıklıkla gösterdiğini söyler. Bu yolla ben, kendimin kendi kendisini hareket ettiren, aleni davranışları iradesini açıkça dışa vuran bir varlık olduğumu görürüm. Tek tek her insanın bir şekilde sahip olabileceği bu benlik bilincinin, insana kendisinin gerçekte bir irade olduğunu gözler önüne seren temel ve indirgenemez bir edim olduğunu söyleyen Schopenhauer'e göre, *mikrokozmos* olarak insan varlığı, iki öğeden meydana gelir. Bunlardan birincisi görünüş ya da fenomenal gerçeklik olarak insan zihninin zaman, mekân, nedensellik benzeri kategorileriyle algılanan bedendir. O, insan zihninin algılama koşullarına göre, yani mevcut kategorileri aracılığıyla algılanan ve dolayısıyla, insana bağlı olan bir görünüştür. İnsanın söz konusu fenomenal gerçekliğinin gerisindeki kendinde şey veya numenal varlık ise iradedir. Bunu içsel bir deneyim veya ben bilinci ya da bir tür sezgi sayesinde dolayımsız olarak bildiğimizi söyleyen Schopenhauer'e göre, görünüş-gerçeklik ilişkisi insanda, fenomenal varoluş ya da bedensel faaliyetin maddi gerçekliğin dışavurumu olmasıyla somutlaşır.

Schopenhauer işte bu şekilde bireyden yola çıkarak, insanda tespit ettiği öğeleri bir bütün olarak evrene teşmil eder. Buna göre, dış dünyada algıladığımız, yani zaman ve mekân kategorileri yoluyla organize ettiğimiz, birbirleriyle nedensel ilişki içine soktuğumuz bireysel varlıklar veya nesneler varlığın görünüş ya da fenomenal boyutunu, "temsil ya da tasarım olarak dünyayı" meydana getirir. Varlığın, söz konusu kategorilere göre yapı kazanmış, yani yeter sebep ilkesiyle bilen zihinden bağımsız olan ikinci bir boyutu daha vardır. O, varlığın bu kendinde şey boyutuna veya numenal gerçekliğe irade adını verir.

O, bu bağlamda, gerçekten var olan iradenin mahiyetini ortaya koyabilmek için, irade özgürlüğünden söz eder. Bununla birlikte onun sözünü ettiği irade özgürlüğü, söz konusu özgürlüğün insanların istediklerini seçebilmeleri ya da yapmaları anlamında bildik irade özgürlüğü olmayıp, kendinde var oldukları şekliyle şeylerin içsel özü olarak iradenin nesneler dünyasından, zaman, mekân ve nedensellik ilişkilerinden bağımsız olmasını ifade eder. İşte buradan iradenin nihai gerçeklik olarak mekânsal olmayan, zaman dışı, gayrikişisel ve kendisine neden olunmamış bir şey olduğu sonucu çıkar. Yine buradan çok daha önemlisi, iradenin bir amacı olamayacağı sonucu çıkar. Çünkü onun bir amacı olsaydı eğer, söz konusu amaçlılık kaçınılmaz olarak irade eden özne ile irade edilen şey ya da durum arasındaki bir ayrım ya da bölünmeyi gerektirecekti. Fakat özne-nesne ayrımı temsil olarak dünyanın temel koşuludur. Kendinde şey ya da kendilerinde oldukları şekliyle şeyler temsilin ilkelerine tabi tutulamazlar.

Bu ise gerçek olanın rasyonel olan olmadığı anlamına gelir; gerçekten var olan, işlemleri veya faaliyetleri nihai bir amaç veya plandan yoksun olan, akıldışı ve kör bir güç olarak iradedir. Doğa bir bütün olarak ve ihtiva ettiği bütün çeşitliliklerle, söz konusu kozmik iradenin bir tezahürü veya dışavurumu olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, doğanın, en yalın fiziki yapılardan en yüksek ve en kompleks organizmalara kadar uzanan tüm görünüm ve düzeylerinin, aslında sürekli bir gerilim ve çatışmayı ifade eden, bitimsiz ve anlamsız bir yaşama savaşıyla karakterize olduğu söylenebilir. Schopenhauer, insanların şimdiye kadar fenomenal verileri, birtakım bilimsel ve pratik amaçları gözeterek kendileri yardımıyla sınıflayıp sistematize ettikleri mekanistik modellerle rasyonel kurguların sadece gerçeği gizleme amacının hizmetine koşulmuş olduklarını söyler. Felsefeye düşen iş, eskiden yapıldığı gibi, bu şema ve yapımları sofistçe birtakım argümanlarla güçlendirmek yerine, hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırmaktır. Bu yapıldığında, gerçekten var olanın irade olduğu kolaylıkla görülecektir.

Kötümserlik Felsefesi: Gerçekten var olanın akıldışı bir güç olarak irade olduğunu söyleyen bu tür bir irrasyonalizmden, sadece bir pesimizm veya bir kötümserlik felsefesi çıkar. Kötümserlik felsefesi, şu halde, salt kişinin mizacına bağlı olarak benimseyebileceği veya şiddetle karşı çıkabileceği bir tavrı imlemez. O, deneyimin olgularından, dünyanın kendisinin kötü olduğu gerçeğinden çıkarsanabilecek yegâne rasyonel sonuçtur. Dünyanın kötülüğünün onun en temel, kalıcı, olumlu ve belirleyici yönü olduğunu öne süren Schopenhauer, dünyanın her köşesinde acı ve mutsuzluğun hüküm sürdüğünü belirtir. Gerçekten de onun pesimizmi gerçekliğin iradeye karşılık geldiğini bildiren bir metafizik anlayışın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar. Zira isteme ya da irade etme, kendisinin bir objesi olmadığı için, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde doyurulamaz. İşte bu yüzden sürekli bir ıstırap ve acı çekme, varoluşun en temel özelliği, kalıcı yönü olarak ortaya çıkar. Bu yüzden onun felsefesinin estetik ve etik boyutlarının söz konusu pesimizme verilen bir karşılık olarak anlaşılması gerekir.

Estetik: Başka bir deyişle Schopenhauer, teorik değil de, pratik bir kurtuluş yolu temin etmeye çalışır. Söz konusu pratik yola da, ilk ve en önemli aday olarak estetiği gösterir. Çünkü estetik deneyim, isteme ve boşuna uğraşma çarkının dışına çıkabilme yolunda insanın azımsanmayacak bir mesafe almasını mümkün kılar. Bir kurtuluş kaynağı olarak sanattan gelen estetik deneyimin insana zamanın sınırlarını aşma, bireysellikten kurtulma imkânı verdiğini söyleyen Schopenhauer, sanatın bunu, çok paradoksal olarak bize bilgi vermek suretiyle yaptığını söyler.

Schopenhauer aslında, iki tür bilgi arasında bir ayrım yapar. Bunlardan birincisi, iradenin ihtiyaçlarına hizmet etmek, istek ve arzularımızı tatmin etmek için var olan gündelik bilgidir. Yeter sebep ilkesince yönetilen ve dolayısıyla, bize ancak görünüşün bilgisini veren bu tür bir gündelik bilginin, o, bilime karşılık geldiğini söyler. Söz konusu bilginin yanında, bir de ezeli-ebedi

olanın ya da İdeaların bilgisi vardır. İdealar ezeli-ebedi olarak var oldukları için, Schopenhauer'e göre, kendimizi bu İdeaların temaşasına kaptırdığımız takdirde, o zaman Platonik İdealar içinde kaybolur ve zamanın sınırlarını aşarak, bireyselliğimizi tümden unuturuz. Bu türden estetik deneyimler, insanın doğal güzelliğe verdiği tepkilerde ortaya çıkmakla birlikte, sanat eserlerinin de Platonik İdeaların en sağlam ve en güçlü taşıyıcıları olduğunu unutmamak gerekir. Bilginin artık irade-siz öznesine Platonik İdeaları veren sanat eserleri bu sayede, insana yeter sebep ilkesiyle bireyleşim ilkesinin dar sınırlarından kurtulma imkânı sağlar.

"Bir sanat eserinin bizi Platonik İdeayla nasıl olup da tanıştırabildiği" sorusu gündeme geldiğinde, Schopenhauer öncelikle sanatın dâhilerin eseri olduğu ve dâhinin de gerçekliğin özüne nüfuz etmeye, dünyayı yeter sebep ilkesinden bağımsız olarak bilmeye muktedir bir kimse olduğu yanıtını verir. Sanat yönünden dâhi olanların, olağanüstü beceriksiz, matematik alanında başarısız kimseler olmalarının, bilim insanından ziyade özürlü birine benzemelerinin nedeni budur. Schopenhauer'e göre dâhi, sanatkâr muhayyilesini kullanarak, doğadan Platonik İdeaları çıkartabilmeyi başaran kimsedir. Bu kapasite, sanatkârın ürünlerine duyarlı olabilmemiz olgusunun da gösterdiği üzere, aslında bir dereceye kadar, hepimizde vardır. Schopenhauer'in gözünde estetik deneyim son tahlilde iradeye tabi olmayıp onun tarafından yönlendirilmeyen, arzunun belirlediği trajik kaderden bir an için bile olsa uzaklaşmış "iradesiz bir bilmeye" yöneldiği için değerli olmak durumundadır.

Etik Anlayışı: Schopenhauer, acıdan, anlamsızlık ve kötümserlikten kurtulmanın bir diğer yolu olarak ahlaka işaret eder. Bu bağlamda ampirik mütalaalardan bağımsız bir ödev ya da yükümlülük düşüncesinin çelişik olduğunu öne süren Schopenhauer, insan doğasıyla ilgili olgulardan hareket eden bir etik geliştirir. Ona göre, bir insanın davranışı onun karakterinin bir so-

nucudur ve bu da, onun seçtiği bir şey olmayıp, bütünüyle verili bir şeydir. Daha doğru bir deyişle, insan davranışı, kaynağı olan motiflerle birlikte insan iradesi tarafından şekillendirilen karakterin bir uzantısı olmak durumundadır. İnsanın seçmiş olduğu belli bir eylem tarzı, bu koşullar altında önceden belirlenmiştir. Eyleme temel teşkil eden güdülerimiz akıl tarafından seçilmiş olmayıp, insanı hayvandan ayıran aklın görevi, yalnızca motiflerin tam olarak gerçekleşmesini sağlayacak araçların keşfi ya da belirlenmesinden ibarettir.

Schopenhauer'e göre, insan eylemlerini belirleyen üç temel güdü ya da motif vardır: Bencillik, kötülük yapma ya da intikam alma ve merhamet. Bunlardan en temel olan da bencilliktir. O, önce bencillikten veya egoist bakış açısından hareket ederken, kişinin kendisini başkalarından koparmasının, kendi çıkar ve iyiliğini biricik değer olarak görmesinin sonucu olan egoizmden sadece ahlaksızlığın çıktığını söyler. Başka bir deyişle, acı ve mutsuzlukların kaynağında biraz da insanın bencilliğinin bulunduğunu savunan Schopenhauer'e göre, sadece kendi iradesinin tatminini arayan kötücül insanların bencilliğinden ahlaksızlığın çıktığı yerde, başka insanların acısını kendi acısı bilen insanın merhameti veya duygudaşlığından gerçek ahlaklılık doğar. Doğal duygudaşlıktan "bencil olmayan davranışın biricik kaynağı" diye söz eden Schopenhauer'e göre, her yere yayılıp, her şeye nüfuz eden tek bir irade olduğuna göre, başka bir kimsenin acı, mutsuzluk ve günahı bizim, bizim acı, mutsuzluk ve günahımız da onun acısı, mutsuzluk ve günahı olmak durumundadır. Günahkârın mutsuzluk ve sefaletini göğüslemeye hazır olarak, kendimize "Sen işte busun!" dememiz gerekmektedir.

Bütün iyilik ve erdemlerin kaynağı olan duygudaşlık, bununla birlikte, Schopenhauer'e göre, insanın çektiği acıya ilaç olmaz, insanın mutsuzluğu ve zavallılığı problemini kesin olarak çözmez; kötülüğün kaynağını kurutmak yerine, akıntıyı hafifletip, ona yalnızca bir set çeker. Zira irade var olduğu sürece, acı ve mutsuzluk da var olmaya devam eder. Gerçek çözüm, ruh din-

ginliği ve hakiki içsel barışa giden biricik yol, şu halde, iradenin yadsınması, hayattan ve hazdan vazgeçme, benliği öldürme ve çileciliktir. Bu yüzden o, gerçek ahlaklılığın esas temelinin istemekten, arzu etmekten vazgeçişte, iradenin yadsınmasında olduğunu söyler. Duygudaşlık etiğinden, aydınlanmış insandan ziyade, bir azize yaraşan bu tür bir ahlaklılığa geçişin, onda birbirinden bağımsız iki yolu vardır. Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki, şeylerin gerçek doğasına, şeylerin gerçek birliğine ilişkin bilgidir. Bilginin susturucu rolü oynadığı bu halin tavır olarak ifadesi çileciliktir. Kurtuluşa giden yolda ikinci iyi ise, acı çekmenin bizatihi kendisidir. Schopenhauer'e göre, insan olağanüstü büyük acılar çekerken arınır ve büyük bir değişim geçirerek kendisinin üstüne yükselir.

Nietzsche

19. yüzyıl felsefesinin irrasyonel kanadında yer alan bir başka büyük düşünür de Friedrich Nietzsche'dir (1844-1900). Onun felsefesinin çıkış noktasında, insanların kendileriyle, dünyayla ve neyin gerçekten asli bir değere sahip olduğuyla ilgili geleneksel düşünme tarzlarının insanları tatmin etme kapasitelerini kaybetmeleri ve dolayısıyla Batı kültür ve uygarlığının açıklayıcı, yorumlayıcı ve değer biçici temellerinin aşınması, savunulamaz hale gelmesi olgusu bulunur. Nietzsche'nin bakış açısından bu durumun yarattığı boşluk, Aydınlanma akılcılığı ve bilimciliği tarafından doldurulamayacak kadar derin bir boşluktur. Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" ifadesiyle gönderme yaptığı ve daha Schopenhauer'in kötümserliğiyle kendini duyurmaya başladığını düşündüğü nihilizmin, bütün yanılsamalarla baş edebilecek hayatı olumlayıcı bir alternatifinin bulunmaması durumunda bir felaketle sonuçlanması çok muhtemeldir.

Programı: Bu yüzden o, felsefesi üzerinden sağlam bir durum tespiti yapar, çekiçle yaptığı felsefe yardımıyla yanılsamaları dağıtmaya ve gerçeği göstermeye yönelir. Nietzsche işte bu bağ-

lamda, öncelikle dil ve anlam konusunda bütün sözcüklerimizin bir anlamda metaforlar olduğunu savunur. Sözgelimi sözcükler, onun gözünde, doğaları itibariyle aynı olan nesnelerden oluşmuş sınıflara gönderme yapmaz. Sözcükler, daha ziyade bizim oluş dünyasının kaotik akışına, deneyimin çok çeşitli ve birbirine benzemez unsurlarını işe yarar kategorilere sokmak suretiyle düzen yükleme çabamızı yansıtırlar. Nietzsche bundan dolayı, tümce ya da önermelerimizin de gerçekliğin fiilen nasıl olduğuyla ilgili sahici temsiller olmadıklarını, sözde hakikatlerimizin gerçekte nasıl oldukları unutulmuş olan şeyler üzerine yanılsamalara tekabül ettiğini savunur. Metafizikçilerin ve teologların Tanrı ve tözlerle ilgili iddialarını şeylerin gerçekte nasıl olduğunu belirten nesnel hakikatler olarak değerlendirdikleri zaman, esas olarak dile dair yanlış bir kavrayış içinde olduklarını bildiren Nietzsche, metafizik ve dinin yarattığı derin boşluğun bilim tarafından da doldurulamadığını ileri sürer.

Başka bir deyişle bilimciliğe karşı da sert bir eleştiri yönelten Nietzsche, modern zamanlara damgasını vuran bilimci zihniyetin her şeyden önce kültürel ve ahlaki açıdan tahripkâr sonuçları olduğunu ve bilimsel araştırmanın doğasına ve koşullarına ilişkin olarak yanlış bir kavrayışa dayandığını ileri sürer. O, dahası bilimciliğin gerçekliğin nesnel bilgisine erişmeye muktedir olduğuna inanılan hatalı bir özne telakkisi üzerine bina edildiğini savunur. Nietzsche, dolayısıyla mantık ve matematiğin önermelerinin bile, birer doğru olmayıp, hayatla başa çıkma amacı doğrultusunda geliştirilmiş son derece faydalı aletler olduklarını iddia eder. Metafizik, din ve bilimin gerisinde, ona göre, gizli bir gündem veya temel bir gerçeklik vardır: Güç istemi. Güç istemi, onda her şeyden önce insan davranışının ilk veya temel motivasyonuyla ilgili bir hipotez olma işlevi görür. Nitekim Nietzsche bu bağlamda bilim insanlarının bile, zorunlulukla güç istemi tarafından harekete geçirilip, onların dünya, başkaları veya kendileri üzerinde egemenlik tesis etmeye yönelmiş kimseler olduklarını ileri sürer. Bilim insanlarının kendilerini tarafsız

ve nesnel yargılara ulaşmaya muktedir çıkar gözetmeyen rasyonel gözlemciler olarak görmeleri bir başka büyük yanılsamadır. Güç istemi, ikinci olarak da, tıpkı Schopenhauer'in kör iradesi gibi, bütün canlı varlıkların, hatta var olan her şeyin gerisindeki özsel güç olmak durumundadır. Nietzsche bütün bu tespitlerinin ardından, ebedi dönüşü olumlayıp yeni değerler yaratmaya muktedir bir üst insan üzerinden, Avrupa kültürünü nihilizm batağından çıkaracak bir çıkış yolu göstermeye çalışır.

Varlık Görüşü: Nietzsche, demek ki hemen her tür hakikati, ama esas metafiziksel hakikati reddederken, doğallıkla her türden tözsel varlık anlayışına karşı çıkar. Gerçekten de metafiziğe dönük reddiyenin felsefesinin adeta dönüm noktasını meydana getirdiği Nietzsche, metafiziği öncelikle ve temelde oluş dünyasının dışında kalan ikinci bir dünyaya, hakiki bir dünyanın varoluşuna beslenen inanç olarak tanımlar. O, bu inancı reddetmekle kalmaz, onun kaynağını araştırır. Ona göre, ikinci bir dünyaya dair ilk düşüncelerini düşlerden elde eden insanlar, organik olan her şey ile birlikte kalıcı şeylerin, yani tözlerin varlığına inanma durumuna gelmişlerdir. Onlar uzun düşünümlerin ardından, bu kalıcı varlıkların varoluşunun delillerine ampirik yolları kullanarak varamayınca, gerçek dünyanın ampirik veya deneysel olmayan birtakım yollarla keşfedilebileceğine karar vermişlerdir.

O, metafiziğe karşı çıkışında şu halde, rasyonel filozofların oluş ve değişme dünyasının dışında veya ötesinde değişmez ve kendinden kaim bir gerçekliğin var olduğu kabulünde bulunan filozofların hatasını, söz konusu kabulün nereden çıktığını göstermeye çalışır. Filozofların böyle bir kabulde bulunmalarının en temel nedeni, şeylerin bir oluş ya da akış süreci içinde karşıtlarından çıkışını, örneğin çıkar gözetmeyen temaşanın ihtirastan, başkaları için yaşama anlamında fedakârlık ya da özgeciliğin egoizmden, akıl ve akılsallığın akılsızlık veya irrasyonalizmden türeyişini görememeleridir. Filozoflar bunu görebilmek bir yana, o kendilerine gösterildiğinde, sözgelimi çıkar gözetmeyen

tefekkür, diğerkâmlık veya akılsallık benzeri yüce ve değerli şeylerin kaynağını birtakım aşağı ve değersiz şeylerde bulmayı reddetmişler ve söz konusu değerli şeyler için birtakım kendinde şeylerden oluşan mucizevi bir kaynak temin etme yoluna gitmişlerdir.

Nietzsche, işte bu hakikati gözler önüne serdikten sonra, ayrı ve aşkın bir gerçeklik alanının olmadığını, oluş dünyasının yegâne gerçeklik olduğunu ileri sürer. Gerçek anlamda bir oluş filozofu olan Nietzsche'ye göre, demek ki Sokrates'ten beri felsefenin genel eğilimi oluşun ardında, değişmeyen bir varlık, bir töz aramak olmuştur. Akıl ve düşünme, işte bu genel eğilimin bir sonucu olarak, hayattan kopmak suretiyle, varlık, nesne, nedensellik, erek, Tanrı, benzeri kavramlara tutsak edilmiştir. Bir süreç düşünürü olarak Nietzsche'nin felsefesi, olanca yıkıcılığıyla, işte bu metafizik gelenek karşısında temellenir. Metafizik felsefenin hakikat istemini şiddetle eleştirirken, Grekleri yaşamayı bilmelerinden dolayı över. Zira ona göre, hayat bizim onu yüzeyde bırakmamızı talep eder. Fenomenal olanın bütünlüğünü bizler ancak, hakikat sevgisine yönelik delikanlı deliliğimizi bırakırsak onarabiliriz. Bu yüzden Nietzsche'nin felsefesinde, oluşun dışında bir varlıktan söz etmek hiçbir şekilde mümkün olmaz. Ona göre, varlıkta sürekli bir oluş ve değişme vardır. İnsanın bu gerçeği bilerek, oluş dünyasıyla, başka dünyalar yaratmadan baş etmeyi öğrenmesi gerekmektedir.

Bilgi Görüşü: Nietzsche'nin bilgi konusundaki görüşleri de büyük ölçüde metafiziğe dönük reddiyesinden çıkar. Başka bir deyişle, Nietzsche metafiziği reddederken, duyular üstü bir dünyanın akla dayalı kavramsal bilgisini de reddetmiş olduğu için, rasyonalizmi de bir şekilde elemiş olur. Hakikatin sadece duyulardan geldiğini, bizim duyuların tanıklığını kabul ettiğimiz ölçüde bilgiye erişebileceğimizi savunan Nietzsche, insanların duyularını güçlendirme anlamında silahlandırmalarını, deneyimleri üzerinden düşünmelerini söyler.

Nietzsche'nin ampirizmi, bununla birlikte klasik ampirizminin ötesine gider ve bir tür pozitivizm karşıtlığı ve perspektivizm ile tamamlandığı için, geleneksel bilgi görüşlerinden de tam bir kopuşu ifade eder. O, işte bu bağlamda, Batı felsefesi ya da epistemolojisinin çok büyük ölçüde Aristoteles felsefesinde öne çıkan mantığın, bilginin elde edilmesinde belirleyici unsur olarak özdeşlik ilkesinin üzerine inşa edildiğini söyler. Dünyayı ve var olanları anlamlandırma teşebbüsünün de genelde bu özdeşlik ilkesinin öne çıkarıldığı anlayış üzerine kurulduğunu söyleyen Nietzsche, bilginin ve anlamın özdeşlik ilkesi üzerinden anlaşılıp ifade edilmesine karşı çıkar. Değişmez bir anlam, nesnel ve mutlak bir bilgi imkânına karşı çıkan Nietzsche, anlamın çoğulluğuna ve bilgide perspektif farklılığının önemine vurgu yapar.

Gerçekten de o, aynı Aristotelesçi anlayış veya özdeşlik ilkesi üzerine kurgulanmış pozitivizmin nesnelci bilgi ve hakikat anlayışının yerine perspektivizmi geçirir. Geleneksel felsefenin klasik özne, temsil ve hakikat anlayışlarına karşı çıkarak, olguların değil de, sadece yorumların bulunduğunu, nesnel ve değişmez hakikatlerin değil de, çeşitli bireylerin veya grupların yapım ya da inşalarının var olduğunu öne sürer. Buna göre o, bilgiye, dünyayı belli şekillerde tanımlayan kavramsal bir çerçeveden hareketle erişildiğini söyler. Bilgiye sahip olanlar, onun bakış açısından dünyayı hiçbir zaman yalın bir biçimde ve olduğu gibi göremezler. Bilgiye erişme sürecinde, varsayımlarla önyargıların aracı olduklarını, dış dünyanın yorumlanması sürecinde kişilerin kavram, ilke ve kabullerden yola çıktıklarını söyleyen Nietzsche'ye göre, kavramlardan ve kabullerden arındırılmış boş ve yönü olmayan bir zihin tek başına hiçbir şey öğrenemez. Birtakım temel önkabuller olmadan, bilginin kendisi de imkânsız olur. Nietzsche, pozitivizmin yalnızca var olanı yansıtıp, ona kendinden hiçbir şey katmadığı için dünyanın bir aynası olarak anlaşılan bilgi idealinin yanlış olduğunu söyler, çünkü her tür bilgi, bilenlerin aktif olarak katıldığı bir inşa etkinliği olmak durumundadır.

Nietzsche'nin perspektivizminin temel niteliği, onun dünyayla ilgili bilgimizin bağlamsal karakterine yaptığı vurgudan meydana gelir. Bilginin insani ilgilere, çıkarlara, ilişkilere, yani hayatın olumsal yönlerine bağlı olarak değişebileceğini ve dolayısıyla, mutlak bir hakikat olamayacağını dile getiren söz konusu perspektivizmin hakikat anlayışı da çoğulcu olup bağlamsal özellikler sergiler. Onun perspektivizmi şu halde, dünya hakkında ancak eksik birtakım yorumlarda bulunulabileceği ve mutlak hakikatlerin mümkün olmadığı varsayımına dayanır. Bilginin hiçbir şekilde mutlak olmadığına, bilgiye ulaşmanın, bilginin peşinden koşmanın mutlaklaştırılmaması gerektiğine inanan Nietzsche, bu yüzden bilgi ve hayatın birtakım metaforlar aracılığıyla ancak belli bakış açılarından kavranabileceğini ileri sürer. O, bir bütün olarak mantığın, gerçekliği daha iyi anlama teşebbüs ve çabamızın bir sonucu olarak, bizim tarafımızdan oluşturulup dış gerçekliğe empoze edilmiş bir şemadan başka hiçbir şey olmadığını düşünür.

Özne-nesne ayırımımız da, Nietzsche'ye göre, özde bizim gramere olan bağımlılığımızın bir sonucu olup, yalnızca bir kurgudan ibaret olmak durumundadır. Bu ayrım, bizi insan ile dünya arasındaki ilişkilerde daima bir özne ve nesne kapsamı içinde düşünmeye sevk eden gramatikal kategorilere beslediğimiz sarsılmaz inancın eseridir. Kompleks bir dış gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurup, onun üstesinden gelmemizi, eylemlerimizden bağımsız bir benlikten söz etmemizi, sabit ve istikrarlı kendilikler varsaymamızı mümkün hale getiren şey, biz insanların isimlere ve fiillere olan bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Nietzsche, dilin bu şeyleştirici etkisinden dolayı, bizim gerçekliğin süreçlerden meydana geldiğini, onun sürekli bir değişim tarafından belirlendiğini unuttuğumuzu veya gözden kaçırdığımızı ileri sürer.

Etik Görüşü: Nietzsche Batı metafiziğine yönelik bu eleştiriden hareketle, gerek Batı metafizik geleneğinden, gerekse bu

metafizik geleneğin Platoncu bir yorumundan ibaret olan Hıristiyanlıktan kaynaklanan dünya görüşünün nihayetinde nihilizmle sonuçlandığını, kendi çağının da bu metafizik geleneğin sonu olma anlamında nihilist bir çağ olduğunu söyler. Nihilizmi, "en yüksek değerlerin kendi kendilerini değersizleştirmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması" diye tanımlarken, klasik ahlak anlayışının sonuna işaret eden Nietzsche, onu sonuçları bakımından değil, fakat tarihsel bir süreç içinde değerlendirir.

O, şu halde felsefesinde temelli ve ayrıntılı bir etik sistem oluşturmaya gitmez, fakat daha ziyade modern çağda ortaya çıkan nihilizmin tarihsel kökenlerine dair bir araştırmaya girişir. Ona göre, ne nesnel değerlerin varoluşundan, ne de ahlaki hakikatleri temellendirmek amacıyla aklı kullanmaktan söz edilebilir. Ahlaki olguların var olmaması nedeniyle ahlaklılığa yaklaşımın da temelden değişmesi gerektiğine inanan Nietzsche'ye göre, insanların ahlaki inançlarını temellendirmeye çalışmak yerine, ahlaklılığı sosyal bir fenomen olarak görmeleri gerekir. Bundan dolayıdır ki o, önce ahlaklılığın hangi koşullar ve durumlar altında ortaya çıktığını soruşturur, sonra da mevcut ahlakın bir eleştirisini yapar. Ahlaki inançların, moral kavram ve fikirlerin kökenlerini ortaya çıkarma anlamında jeneolojik bir etkinlik içine giren Nietzsche, bizi, biri "efendi ahlakı", diğeri ise "köle ahlakı" olmak üzere iki karşıt ahlaka götürür.

Başka bir deyişle o, antropolojik bir yaklaşım benimseyerek insanların güçlüler ve zayıflar olarak ikiye ayrıldıklarını, bu insanlar arasındaki ilişkilerin temelinde de, ahlaki unsurlar yerine gerçek hayatta bulunan her şeyin olduğunu söyler. Gerek hayatın bizatihi kendisindeki ve gerekse tek tek bireyler arasındaki ilişkiler güç ilişkileri olup, ahlakın mahiyetini belirleyen şey bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Buna göre, verili ahlak zayıf, güçsüz karakterli insanların teşekkül ettirdiği bir ahlaksa eğer, bu ahlak köle ahlakıdır; buna mukabil o güçlü, kendilerine güvenen, sağlıklı insanlar arasında teşekkül etmiş olan bir ahlak

ise söz konusu ahlak bu kez efendi ahlakı olmak durumundadır. Nietzsche 19. yüzyıl Avrupa'sında yürürlükte olan ahlakın, kaynağı itibariyle çok büyük ölçüde İbrani-Hıristiyan geleneğinden çıkmış olan bir köle ahlakı olduğunu ve sadece Sokrates'in değil, fakat Katolisizm, Protestanlık ve bütün bir Aydınlanmanın köle ahlakına yardım ettiğini, hatta onu daha güçlendirip yaymaya çalıştığını ileri sürer.

Nietzsche işe önce efendi ahlakından örnekler vererek başlar ve buradaki iyi-kötü kavramlaştırmasının temelinde, asil-kötü ayırımının bulunduğunu söyler. İlk gelen ve hakiki bir ağırlığı olan iyidir ve onun ifade ettiği değer soylu sınıfın kendisini bir bütün olarak olumlamasıdır. İyi, soyluların cesaret, fiziki ve zihinsel kudret ve gurur gibi ayırıcı niteliklerine sahip olan "asil" anlamına gelmektedir. "Kötü" ise ikincil kavram olup, soylunun niteliklerinden yoksun ve aşağı olanı gösterir. Soylunun niteliklerinden yoksun bulunan köle ruhlu insanlar, kuruluşları ya da yapıları itibariyle aşağı olduklarından, kötü olmaları dolayısıyla hiçbir şekilde ayıplanmazlar.

Nietzsche söz konusu soylu ya da efendi ahlakından sonra, aristokratik değer sistemiyle köle ahlakı arasındaki bir geçiş evresi olarak, rahipçe değerleme tarzından söz eder. Daha ziyade Hinduizm ve Budizm tarafından örneklenen ve eylemden uzaklaşarak, içsel, manevi yaşamın geliştirilmesine özel bir önem izafe eden bu ahlakın temel değerleri, çileci değerler olmuştur. Bununla birlikte, esas Musevilik tarafından cisimleştirilen ve efendi ahlakıyla mutlak bir karşıtlık yaratan bu ara ahlak kategorisi, dünyevi mutluluk, güç ve başarı yerine, sadece acı çekmeye pozitif bir değer yükleyerek kölenin ahlak alanındaki başkaldırısına çıkan yolu hazırlamıştır.

Nietzsche, aristokratik değer yargılarının çökmesi ile beraber, bencil-bencil olmayan karşıtlığının sürü içgüdüsünün egemenliğini hazırladığını söyler. Burada yapılan en büyük hata, ona göre, ahlaklı olanla bencil olmayan arasında özdeşlik kurulması olmuştur. Sürünün belli bir ahlakı olan bir grup olduğu dikkate

alınırsa, Nietzsche'nin bakış açısından köle ahlakı ile topluluk içgüdüsü arasında çok yakın bir ilişki bulunduğu, ahlaklılıkla ilgili kavramlaştırmaları belirleyen gücün bu ahlak anlayışı olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Soyluyla sürüyü meydana getiren vasati insan veya köle arasındaki en önemli farklılık, Nietzsche'ye göre birincisinin aktif güçle, buna mukabil ikincisinin reaktif güçle karakterize olmasıdır. Nietzsche reaktif güçlerin ancak köle ahlakına vücut verirken, aktif güçlerin soylu veya asilin ahlakını, efendi ahlakını yarattıklarını söyler. Bu açıdan bakıldığında, yalnızca aktif güç kendini olumlar, farklılığını onaylar ve ayrılığını eğlencenin ve oyunun bir objesi haline getirir. Oysa reaktif güç, itaat ettiği zaman bile, aktif gücü sınırlar, ona sınırlayıcı kurallar ve sınırlar getirirken, hiç kuşku yok ki negatif ruhun kontrolü altında bulunur. Kısacası, aktif güçteki evet deyiş ya da olumlama reaktif güçte hayıra ve olumsuzlamaya dönüşür. Nietzsche işte bundan dolayı, farklıya ve kendinden olmayana hayır diyen köle ahlakının bir tepkinin ve hınç duygusunun sonucu olduğunu öne sürer.

Buna göre, köle ahlakı sahip olduğu negatif karakterden dolayı, kendisindeki iyi inancını ortaya koyabilmek için, kötü sıfatını yükleyeceği soylu insana ihtiyaç duyar. Soylu ona, kölenin kendi kimliğini koruyabilmesi ve ötekinin değerini düşürebilmesi için lazımdır. Oysa soylu kendini tanımlamak için ötekini tanımlamaya ihtiyaç duymaz. O, kendini kendine ait niteliklere dayandırır. Kölenin kimliğini yaratan şey soylunun niteliklerine sahip olamama talihsizliğinden başka hiçbir şey değildir. Öyleyse, aktif gücün bakış açısından iyinin aktiviteyi, olumlamayı, tasdik etmeyi ve bütün bunların hayata geçirilmesinden duyulan memnuniyeti veya hoşnutluğu ifade ettiği yerde, kötünün kötü oluşunun ikincil ve bir sonuç olduğu söylenebilir.

Hâkim ahlak anlayışının söz konusu köle ahlakı ekseninde oluşturulduğunu düşünen Nietzsche, sıkıntının kökenlerini jeneolojik soruşturmasından hareketle, Hıristiyanların Grekler üzerinde kazandığı hâkimiyette bulur. Hıristiyanlığın zayıfın,

ezilmişin, alçakgönüllünün, yoksulun yanında yer alınası ve onları yüceltmesi, Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın güce, kudrete, aristokrat ahlakına yönelik gizli hınç ve nefret duygusundan kaynaklanır. O, kendisini Hıristiyanlık veya sosyalizm ya da diyalektik veya liberalizm şeklinde gösteren bütün hınç ahlaklarını varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir kötümserlik olarak değerlendirir ve onları hayat içgüdülerine karşıt olmaları nedeniyle "doğa karşıtı ahlaklar" diye niteler. Modern dönemin hınç ahlakları da özde söz konusu Yahudi, Hıristiyan tinine dayanmaktadır. Sözgelimi Fransız Devrimi ve sosyalizm gibi modern oluşumlar gerçekten de Hıristiyanlık ruhu ile özdeş olup, Nietzsche bunların insanları her açıdan eşit gördüklerini söyler.

Nietzsche gerek metafiziksel geleneğin, gerekse bu geleneğin vücut verdiği klasik ve modern ahlak anlayışlarının nihilizmle sonuçlandığını söyler ve bunu ünlü "Tanrı öldü!" deyişi ile haber verir. Bundan sonra insanlar, düşüncelerini ve ahlak anlayışlarını temellendirebilmek için, ona göre, ne Hıristiyan Tanrı'sını, ne de herhangi bir felsefi ilkeyi, kendinde varlığı, tözü vs. bulabileceklerdir. Bilim de liberalizm de bize en küçük bir yardım sağlamadığına göre, hayatın yoksullaştırılmasını ne zaman ve kim ya da ne önleyecektir? Hayatın yoksullaştırılması, Nietzsche'ye göre, doğayı iyiliğin ürünü ve Tanrı'nın inayetinin eseri olarak görme evresi geride bırakıldığı, tarih artık ahlaki bir dünya düzeninin ya da Tanrı tarafından hazırlanmış bir planın açımlanması olarak görülmediği, her şeyin önceden planlanmış ve insanların kontrolü dışında olduğu düşüncesi yadsındığı zaman sona erecektir. Nietzsche'ye göre bu süreç, insan, tıpkı geçmişin efendileri gibi, kendisini verili değerlere tabi kılmak yerine, kendi değerlerini dış dünyaya kabul ettirmeye başladığı zaman son bulacaktır. Başka bir deyişle, değer ve değerlerin değeri, negatif olandan değil de, olumlamadan çıkartıldığı, reaktif güçlerin yerini aktif güçler aldığı veya tepkisel güçlerin inkâr edilmesinden sonra, bütün güçler aktif hale getirildiği zaman son bulacaktır.

Bunu kim yapacak, yeni ve yüksek ahlak türünü kimler yaratacaktır? Dini, bilimi, geleneksel ahlak anlayışlarını, mevcut politik düzeni mahkûm eden Nietzsche, bu konuda ruhları yeni değerleri yaratacak kadar güçlü ve özgün olan yeni filozoflara, geleceğin düşünürlerine güvenir. Onlar geçmişin ve şimdinin filozofları gibi, ahlaklılıkla ilgili verileri bir araya getirmek ve onları sistemleştirmek ya da formüllere sıkıştırmakla yetinmeyecek, tam tersine yeni değerleri yaratacaklardır. Onların bilmeleri yaratma, yaratmaları bir yasa koyma, hakikat istemleri de güç iradesi olacaktır. Değerleri yaratırken, bu yeni filozoflar güç istemini, ondan korkmadan veya utanmadan kucaklayıp, somutlaştıracaklardır. Geleceğin bu yeni filozofları, bu güçlü ruhlar "dünyayı bir bütün olarak olumlayacak", hayatı olduğu gibi kabul edip, onun bir güç istemi olduğunu tasdik edeceklerdir. Geleceğin bu yeni filozofları hayattan kaçmak, ondan korkmak yerine, hayatı yaşamayı seçeceklerdir. Onların amacı, "insanı yeniden doğaya çevirmek" olmalıdır. Bu yeni filozof, geleceğin kişisi, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*'da "üstinsan" olarak kutsanan, "insanın ötesindeki insan"dır. Onun en büyük başarısı da, Nietzsche'ye göre, sadece hayatın değil, fakat her şeyin ebedi dönüşünü istemek olacaktır.

POZİTİVİZM

19. yüzyılda ortaya çıkan pozitivizm, Marksizm ve yararcılık benzeri diğer felsefeler, bir tepki çağını ifade eden 19. yüzyıla damgasını vurmuş olan üçüncü ve sonuncu tepkiyi biçimler. Söz konusu tepki de Aydınlanmaya karşı tepkiyi cisimleştiren romantizm ve idealizme karşı yöneltilmiş bir reaksiyonu ifade eder. Tepkiye verilmiş olan bir reaksiyonu ifade ederken, o doğal olarak idealizm ile romantizmin tepkisini kendisine karşı geliştirmiş olduğu Aydınlanmaya, Aydınlanmanın akılcılığı, bilimciliği ve ilerlemeciliğine dönüşü temsil eder. Söz konusu tepkinin

ilk ve en somut ifadesini bulduğu yer ya da filozof pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte'tur (1798-1857). Gerçekten de Comte, İngiliz yararcıları, evrimciler ve Marx'la birlikte, 19. yüzyıl düşüncesinin Aydınlanmanın ilerlemeciliğini, iyimserlik ve özgüvenini devam ettiren kanadında bulunur. Bu filozoflarla Aydınlanma düşüncesi arasındaki yegâne farklılık, onların ilerlemenin yegâne aracının "saf" akıldan ziyade, ampirik bilimin yöntemleriyle şekillenmiş olan akıl olduğuna inanmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla, bilimsel yönelimli veya bilimci Comte da metafiziği tümden reddederken, Avrupa'daki endüstrileşme ve kentleşmenin bir yandan da büyük iktisadi ve sosyal problemler doğurduğuna inandığı için, onun ilgi odağına sosyal felsefe geçer.

Başka bir deyişle, Comte da bilimin gelişiminin insana ve topluma kendisini sınırsızca geliştirme ve kendisi için her bakımdan tatmin edici bir çevre yaratma imkânı sağladığına inanır. Bununla birlikte o, bilimin veya endüstrileşmenin eski zamanlarda hiç söz konusu olmamış olan büyük sosyal problemlere yol açtığını da görmüştür. Dahası, Comte doğa bilimleriyle beşeri bilimler, yani fiziki doğaya ilişkin muazzam bilgiyle insan ve toplum konusunda hüküm süren mevcut cehalet, yeni bilimsel yöntemlerin insana ve topluma ilişkin araştırmaya uygulanamamasının sonucu olan inanılmaz bilgisizlik arasındaki orantısızlığı da görmüştür. Dolayısıyla o, yeni bir insan bilimi yaratarak, bu bilimi Endüstri Çağı'nda ortaya çıkan sosyal problemleri çözmek için kullanmanın tutulabilecek yegâne yol olduğunu düşünür. Bilimin doğuşuna katkıda bulunduğu problemleri çözmek için yine bilimi yardıma çağırmak gerektiğini düşünen Comte için, böyle bir bilimi, pozitivist, bilimsel sosyolojiyi yaratmak oldukça kolay bir iş olmak durumundadır.

Comte'un bilimsel bir sosyolojinin imkânıyla ilgili olarak bu kadar iyimser olmasının en önemli nedeni, elbette onun, tıpkı yüzyıl öncesinin Aydınlanmacıları gibi, insanın rasyonalitesine ve evrenin düzenine beslediği inançtır. Bununla birlikte o, Ay-

dırılanmanın bütün insanların ya da insanların büyük bir çoğunluğunun rasyonel olup, soğukkanlı ölçüp biçmelere, akli ya da bilimsel analizlere göre eyledikleri kanaatini yitirmiştir. Bunun yerine, insanların çoğunda, aklın değil de, duygu ve tutkuların egemen olduğunu, sadece az sayıda insanın ya da bazı seçkinlerin soğukkanlı davranıp doğru kararlara varmada bilimin verilerini, uygun eylem tarzlarını belirlemede bilimsel yöntemi kullanmaya muktedir olduğunu düşünür. Öyleyse, yapılacak şey, toplumu bu seçkinlerin yönetmesini sağlamak ve sosyal problemlerle gereği gibi baş edebilmeleri, insanları ve toplumu ıslah edebilmeleri için ihtiyaç duydukları bilimsel bilgiyi onların hizmetine sunmaktır.

Üç Hal Yasası: Comte, düşünce tarihinde, pozitivizmini ve dolayısıyla bilimciliğiyle ilerlemeciliğini olabilecek en iyi şekilde ifade eden, meşhur "üç hal yasası"yla tanınır. Gerçekten de Batı düşüncesine 17. yüzyıldan itibaren yayılan ilerleme kavramına sımsıkı bağlanan Comte, "süreç" kavramını benimser. Hegel'in felsefi düşünceye yaptığı oldukça önemli bir katkıyı ifade eden süreç idesi, Comte'ta modernitenin bilime dayalı gelişme ve ilerleme düşüncesini ciddi ve önemli bir dönüşüme uğratarak, ona büyük bir güç kazandırır.

İnsan ve topluma doğa bilimlerinin ampirik yöntemlerini uygulamak isteyen Comte'ta ünlü üç hal yasası, ampirik bir hipotez olarak karşımıza çıkar. O, insan zihninin ve beşeri toplumun gelişiminin tarihsel bir tasviri olmanın ötesinde, giderek aydınlanan insanlığın seçmesi gereken doğrultuyu belirleyen veya dikte eden entelektüel bir ilerleme ve özgürlük yasası olarak öne sürülür. Comte'un sırasıyla teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden meydana gelen söz konusu üç hal yasasına göre, entelektüel ilerlemenin birinci evresi teolojik evreden oluşur. Bu evre, başka şeyleri çok büyük ölçüde insan zihniyle kurulan analojiler yoluyla düşünen ve doğal fenomenlere insana özgü duygu ve iradi fonksiyonlar atfeden bir zihniyetle seçkinleşir. Burada düşünce

tamamen antropomorfik ve animist bir görünüm kazanır ve her şeyi amaç, irade ve ruh kategorileriyle değerlendirerek, bir şeyin varoluşunu ona yüklenmiş olan amaç veya onda mevcut olduğuna inanılan ruh yoluyla açıklar.

Teolojik düşünüş veya bilincin en önemli özelliği, bu evrede "nasıl" ve "neden" soruları arasındaki ayrımdan habersiz olunması ve dolayısıyla, "açıklama" ve "temellendirme" arasında hiçbir ayrım yapılmamasıdır. Söz konusu teolojik bilinç açısından dünya manevi bir düzen olarak görülür, öyle ki bu düzende şeylerin harekete geçirici, canlı güçleri onları belirli bir biçimde davranmaya iten etkin güçler, failler olmak durumundadır. Burada, olup biten her şey sadece olup bitmiş bir şey değil, aynı zamanda yapılmış, kendisine maruz kalınmış veya başarılmış bir şey olmak durumundadır. Teolojik evre üç altbölüme ayrılır: Bunlardan ilki, her nesnenin kendine ait bir iradeye sahip olduğunun düşünüldüğü animizm veya fetişizm evresidir. İkincisi, çoğulcu animizmin kademeli bir basitleştirilmesinin yaşandığı politeizm evresidir. Comte'a göre, burada tanrılar, fenomenleri veya nesne öbeklerini yöneten görünmez güçler olarak tasarlanır. Üçüncüsü ise bütün güçlerin artık evreni yarattığına ve yönettiğine inanılan tek bir Tanrı'da toplandığının düşünüldüğü monoteizm evresidir.

Onun üç hal yasasında, teolojik bilinci metafizik bilinç izler. Bu evrenin karakteristik özelliği, kişisel bir iradenin yerine soyutlamaların geçirilmesi, istek ve arzuların yerini nedenler ve güçlerin alması ve Doğa adı verilen tek ve devasa bir kendiliğin hüküm sürdüğünün düşünülmesidir. Metafizikçi doğayı, artık Tanrı tarafından yaratılmış manevi bir düzen olarak değil, evrenin düzenini açıklamak için kabul edilmesi kaçınılmaz bir ilk ilke veya ilk neden olarak görür. Artık söz konusu olan, doğaya canlılık atfetmekten ziyade, fikirler veya kavramları şeyleştirmek, rüzgâra duygu veya denize amaç yüklemekten çok, kavramlara taşın, toprağın gerçekliğinden hiç de daha az olmayan bir gerçeklik yüklemektir. Bu evrede, özler, potansiyel güçler veya

doğalar kendinden kaim güçler veya kendilikler olarak evrenin nüfusuna ciddi katkılar yaparlar ve onlara, şimdiye kadar ruhlara veya tinlere atfedilen nedensel etkinlik yüklenir. Teologların görünmez tanrılarının yerini doğa dünyasındaki düzeni belirleyen güç olarak *logos* veya akıl alır. "Neden" kavramını "sebep" kavramıyla özdeşleştiren metafizikçi şeylerin nedenlerini sadece akıl yürütmeyle açıklayabileceğini düşünür.

Comte, Kant'ın metafizikle ilgili değerlendirmesini bir yönüyle paylaşır. Çünkü o da, tıpkı Kant gibi, metafizik bilginin imkânsızlığını kabul eder. Dahası o, yine Kant gibi, metafiziğin insandaki çok doğal bir yönelimi ifade ettiğini düşünür. Fakat Kant'tan farklı olarak, metafiziğin ya da söz konusu yönelimin çok temel veya asli bir değeri olduğunu reddeder. İnsan zihninin sadece olgun olmayan bir evresinde ortaya çıkan metafizik düşünüş bir şekilde yok olmaya mahkûmdur. Aslında metafiziğin kendisi, teolojinin gerçek ilerlemenin önünde engel oluşturan bir kalıntısından başka bir şey değildir. Comte'a göre, sonuçsuz spekülatif tartışmalar bir kenara atıldığı ve sadece pozitif bilimin insan bilgisinin tümünü meydana getirdiğine inanıldığı zaman, entelektüel ilerlemenin üçüncü evresi olarak pozitif hale ulaşılır. Burada açıklamanın ampirik hipotezler veya gözlemlenebilir fenomen kategorileri arasındaki sabit ilişkileri betimleyen yasalar yoluyla sağlandığına inanılır. Kabul edilen yegâne "nedensel bağlantılar" olgu kategorileri arasındaki doğrulanabilir korelasyonlardır. Bu evrede aklın görevi, bilimsel hipotezler arasındaki geçerli mantıksal ilişkilerin izini sürmekle sınırlandırılır.

Bilgi Teorisi: Comte üçüncü evreyi karakterize edecek bilgi teorisini ortaya koyarken, elbette ampirizmi benimser. Onun bilgi anlayışı sözcüğün en genel anlamı içinde deneyimci bir teoridir. Bilgiyi bilimsel bilgiyle sınırlayan Comte'un gözünde bilimsel düşünce bir önermenin ya da hipotezin geçerliliğini belirlemede gözlemin sınamasını kabul eden düşünmedir. Onun deneyimci ve pozitivist bilimsel yöntem yorumu, şu halde, bi-

limsel yöntemin gözlemle başlayıp deneyle devam ettiğini ifade eder. Bununla birlikte, bilim kesinlikle gözlem kayıtlarından daha fazla bir şeydir. Sözgelimi, fizik gibi bir bilim asla zengin bir münferit ve dağınık olgular bileşiminden değil, bu olguları başka olgulara sistematik bir biçimde bağlayan genel hipotezler ve teorilerden oluşur. Başka bir deyişle, gerçek bilim bu olguların birbirleriyle bağlantılarının kurulduğu ve hepsinden önemlisi bireysel olgular birbirleriyle yasa benzeri ilişkiler içinde bulunan olgu kategorilerinin üyeleri olarak görüldüğü zaman ortaya çıkar.

Comte bu şekilde tanımladığı bilimleri sınıflarken, bilimlerin birliğini savunur. Fakat o söz konusu birlik konusunda indirgemeci bir tavır takınmaz. Başka deyişle, sözgelimi sosyolojiyi biyolojiye, biyolojiyi de fiziğe indirgeyen bir yaklaşıma şiddetle karşı çıkar. Bilimsel önermeleri bilimsel olmayanlardan ayıran salt mantıksal kriterlerin veya evrensel yöntemlerin bulunmadığını söyleyen Comte, üç hal yasasını bilimlere de uygulayarak bir bilimler sınıflaması geliştirir. Onun bilimler sınıflamasının kaynağı, büyük ölçüde, bilimlerin yasalarının kapsamları veya genellikleriyle ilgili farklılıklardır. Comte'un, bilimlerin soyuttan somuta doğru ilerlediklerini ortaya koyan sınıflamasında, bilimler birbirlerine dayanmakla birlikte, her birinde söz konusu yasalar farklılık gösterir. Bilimler, artan kompleksik ve azalan genellik dereceleriyle ortaya çıkarlar. Mekanik ve fiziğin yasaları oldukça basittir ve büyük küçük, canlı veya cansız bütün doğal fenomenler için geçerlidir; kimya daha kompleks ve geneldir; hiçbir kimyasal etkiye sahip olmayan birçok olgu vardır, ama fiziksel etkiye sahip olmayan hiçbir kimyasal olgu yoktur. Biyolojinin yasaları daha komplekstir ve onlar sadece canlı bedenler için geçerlidir. İnsan toplumlarının yasaları daha da kompleks, ama daha az geneldir. Bu beş büyük bilimin temelinde bir araç olarak, en soyut ve en genel bilim olan matematik bulunur. Astronomi, matematiğin incelediği sayılara ek olarak kuvvet ve kütle konularını ele alır. Fizik ısı ve elektriği

inceler. Kimya organik hale gelmeyi, biyoloji canlı varlıkları, Comte'un kurucusu olma şerefine eriştiği sosyal fizik veya sosyoloji ise toplumu ele alır.

Sosyolojisi: Beşeri bilimlerin bilimlere ilişkin sınıflamasında koyduğu ölçüte göre, kendisinden önce gelen bilimlere bağlı olmak durumunda olduğunu öne süren Comte, pozitif evreye girmek durumunda olan son bilim olarak sosyolojinin fizik, kimya ve biyolojinin matematiksel-deneysel yöntemleriyle yeni baştan kurulmak durumunda olduğunu öne sürer. Değişmez yasalara tabi olan son fenomenler öbeğini meydana getiren sosyal fenomenler, sosyolojinin en geniş kapsamlı ve en somut bilim olması dolayısıyla, geri kalan bütün diğer fenomenlere anlam vermek durumunda olan fenomenlerdir. Demek ki Comte'a göre, insan zihninin mantığını, insanın üç evreden geçerek gelişen bir yaratık olduğunu sadece sosyoloji bilimi yoluyla kavrayabilme durumuna gelebiliriz.

Sosyolojiyi statik ve dinamik olmak üzere, iki kısma ayıran Comte'ta, sosyal statik uygarlığın mevcut düzeyine ilişkin bir araştırmadan, birer kültürel bütün olarak fonksiyon gösteren politik-sosyal sistemlere yönelik bir incelemeden meydana gelir. Başka bir deyişle, burada sosyoloji toplumdaki düzeni, istikrar ve dengeyi konu alır. Oysa sosyal dinamik, uygarlığın değişen düzeylerine, yani üç hale ilişkin bir araştırmaya tekabül eder. Sosyoloji burada ilerlemenin yasalarını, evrelerini, nedenlerini ve tezahürlerini inceler. Yeni sosyoloji biliminin iki dalını meydana getiren statik ve dinamiğe, Comte daha sonra düzen ve ilerleme arasındaki ayrımı ekler. Bunlara, sosyolojinin kendisine konu aldığı toplumun doğasıyla ilgili soyutlamalar adını verir. Buna göre, bir toplumda temel ilkeler bakımından bir istikrar bulunduğu ve toplumun bütün üyeleri benzer görüş veya inançları paylaştığı zaman, söz konusu toplumda bir düzen vardır. Böyle bir istikrar ve düzen halinin Katolik feodal dönemde hüküm sürdüğünü öne süren Comte, ilerleme dönemi olarak da

Protestanlığın yükselişiyle Fransız Devrimi arasında kalan dönemi gösterir. Bununla birlikte, bu ilerleme döneminde sırasıyla Reformasyonun, Aydınlanmanın ve nihayet Fransız Devrimi'nin Batı Uygarlığı'na indirdiği darbeler, ona göre bir kaosa veya en azından bir manevi anarşiye yol açmıştır.

Bir toplum biliminin bir kez sağlam kurulması durumunda, görüş ya da kanaatlerin yeniden herkes tarafından paylaşılacağına ve toplumun da istikrar kazanacağına inanan Comte'a göre, insanlar astronomi bilgisi söz konusu olduğunda hiçbir şekilde tartışmamaktadırlar. Doğru sosyal bilgiye bir kez erişildiği zaman, dini ya da politik konularda da bundan böyle kavga olmayacaktır. O, vicdan hürriyetine, fizikte olduğu gibi, sosyal düşüncede de yer olmadığı ve her iki alanda da gerçek özgürlüğün bilimsel yasalara tabi olmaktan meydana geldiği kanaatindedir.

İşte Comte ilerlemeyle bu değişmez yasaların bilincinde olmayı, bu yasalara gereği gibi nüfuz edebilmeyi anlatmak ister. Söz konusu değişmez yasalardan biri de hiç kuşku yok ki toplumun pozitif bir doğrultuda gelişmek zorunda olduğunu bildiren yasadır. Buna göre, Ortaçağda toplum, düzenini herkesçe benimsenen dini inançlar yoluyla tesis ettiği zaman, sosyoloji teolojik evresindeydi. Fransız Devrimi dönemi ise metafiziksel evrenin zuhuruna tekabül etmektedir. Comte'un bakış açısından toplum Fransız Devrimi'yle birlikte karışıklığa gark olup, çökme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Ama o Fransız Devrimi'nin her şeye rağmen kaçınılmaz olduğu kanaatindedir, çünkü modası geçmiş, tarihin çöp sepetine atılması gereken "teolojik" bilgiye dayalı eski düzen, toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılan ortak inançlar için sağlam bir temel sağlamanın ötesindeydi ve bu yüzden temelleri bilimin ilerlemesiyle birlikte sarsıldı. Ama Devrimin kendisinin, özde negatif olması ve kabulleri bakımından metafiziksel bir yapı sergilemesi nedeniyle, toplumun yeni baştan düzenlenmesi işinde kendilerine dayanılacak birtakım temeller sağlayabilmesi mümkün değildi. Comte'a göre, toplumu bir kez daha birleştirebilmek için, şu halde, yepyeni bir din temin etmeye ve yeni bir ruhban sı-

nıfı yaratmaya ihtiyaç vardı. Onun çözümü, herkesin kabul edebileceği bir bilim olarak sosyolojiyi, Katolik ruhban sınıfının yerine de değişmez yasaları topluma bildirecek bilimsel-endüstriyel bir seçkinler sınıfını önermek oldu.

Politika Felsefesi: Comte, akılcılığı, bilimciliği, ilerlemeciliği ve din/metafizik karşıtlığıyla Aydınlanma çizgisinde konumlanan bir düşünür olmasına rağmen, Aydınlanmanın bireyci, liberal ideallerine en küçük bir yakınlık duymaz. Hatta birer metafiziksel dogma olarak gördüğü özgürlük, eşitlik ve halk egemenliği fikirlerine şiddetle karşı çıkar. Ona göre, bireyçilik Batı dünyasının bir şekilde iyileştirilmesi gereken bir hastalığıdır. Gerçekten de liberalizm Comte'un gözünde sadece ikinci halin, metafiziksel düşünce düzeyinin bir yansıması olup, demokrasi, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üzerindeki ısrarı liberalizmi çok tehlikeli hale getirmiştir. Söz konusu metafiziksel siyasetin eski feodal-askeri düzeni yıkmak bakımından yararlı olduğu doğrudur. Dahası, liberalizm, insan hakları üzerindeki ısrarıyla, ilahi yönetme hakkı efsanesini sona erdirmek bakımından da çok önemli bir işlevi yerine getirmiştir.

Ama onun, Comte'a göre, yıktığı şeyin yerine geçireceği pozitif hiçbir şey yoktur; çünkü her liberal ilke, onun gözünde teolojik düşünce düzeyini eleştirmek amacıyla yaratılmış bir dogma, onun yerine pozitif bir öğreti geçirme amacının bir parçası olan eleştiriyi yansıtan bir akidedir. "Halk egemenliği dogması" buna iyi bir örnektir. Aşağı olanların üstün olanlara tabi olmasını reddeden bu dogma, pozitif bir öğreti olarak korunduğu takdirde, tam bir anarşiye yol açar. Toplumu entelektüeller ve duygusallar olarak ikiye ayıran Comte'a göre, halka, onun büyük bir çoğunluğuna gerekli en yüksek alaka gösterilmeli, onlara insanca muamele edilip, sosyal ve iktisadi cetvelde yükselebilmeleri için bütün fırsatlar sağlanmalıdır. Fakat egemenliğin halkta olmasını istemek budalalıktan, toplumun yeni baştan organizasyonu işinde sadece engel oluşturacak bir dogmadan başka hiçbir şey değildir.

Hakiki bir Platoncu olarak, en önemli, en hassas ve kendilerine karmaşıklıkları dolayısıyla sadece en üst düzeyde eğitilmiş zihinlerin nüfus edebileceği konuların ehliyeti olmayan kafaların keyfi ve değişken kararlarına bırakılmasının düşünülemeyeceğini söyleyen Comte'a göre, bilimin 16. yüzyıldan itibaren teolojik ruhu, endüstrinin de feodal-askeri zihniyeti kemirmeye başlayıp en sonunda da yıkmasının ardından ortaya çıkan entelektüel, sosyal ve politik kaos, sanayileşmiş ve kentleşmiş topluma hiçbir şekilde uymayan bir sosyal organizasyon tipi, politik düzen anlayışı ve siyaset zihniyetiyle asla aşılamaz. Modern hayatın koşulları giderek daha karmaşık hale geldiğine göre, uzman bilgisine, modern toplumun karşı karşıya kaldığı iktisadi ve sosyal problemleri çözecek toplum mühendislerine, toplumu bilimin gösterdiği doğrulara göre düzene sokacak teknokratlara duyulan ihtiyaç artmıştır.

MARKSİZM VE KARL MARX

19. yüzyılın Aydınlanma ideolojisi veya felsefesini devam ettiren akılcı ve bilimci kanadında yer alan bir diğer düşünür de Karl Marx (1818-1883)'tır. O da, tıpkı Comte gibi Avrupa uygarlığında kapitalizmin endüstrileşme sonrasında yarattığı problemleri aşmak için yeni birtakım değerler üretme çabası içinde olmuştur. Bu çabanın karşılığı Marksist materyalizmdir. Marksist materyalizm, 19. yüzyılda kapitalist toplumlarda yaşanan yoğun rekabetin hem bireyi ve hem de toplumu acımasızca sömürmesine karşı koymak amacı dairesinde, yeni bir ekonomik ve politik sistem önerisiyle ortaya çıkan Marx'ın felsefi sistemine karşılık gelir. Onun önerdiği, sosyalist sistem adıyla anılacak yeni politik düzen, sosyal sorunların temelinde gerçekte mülkiyetin bulunduğu kabulüyle, mülkiyetsiz ve sınıfsız bir toplum oluşturma amacının bir parçası olarak tasarlanmıştı. Kapitalist toplumların içinde bulundukları kötü koşulları gözler önüne sermek ve ka-

pitalizmin yerini alması düşünülen sosyalizmi meşrulaştırmak için tarihi oldukça farklı bir şekilde yorumlayan Marx, bir yandan tarihsel materyalizm adı altında yeni bir tarih düşüncesi ortaya koyarken, bir yandan da tarihsel materyalizme temel olacak bir materyalist evren telakkisi geliştirdi.

Tarihsel Materyalizmi: Buna göre Marksist materyalizm, iki ayrı materyalizmden meydana gelir. Bunlardan birincisi diyalektik materyalizmdir. Büyük ölçüde Marx'ın entelektüel yol arkadaşı Engels tarafından geliştirilmiş olan söz konusu materyalizm, bir varlık ve bilgi teorisi olarak ortaya çıkar. Doğaüstücülüğün her şeklini reddedip dine karşı çıkan bir varlık kuramı olarak diyalektik materyalizm gerçekten var olanın madde, maddenin özünün de hareket olduğunu ileri sürer. Fakat maddenin bu hareketi, Engels ve Marx'a göre, mekanik değil de, karşıt evrelerden geçişle veya niceliksel değişmelerin niteliksel dönüşümlere yol açmasıyla gerçekleşen diyalektik bir hareket olmak durumundadır. Bu yüzden diyalektik materyalizmin klasik mekanik materyalizmde bulunmayan en önemli unsurunun onun niteliksel değişmeye imkân sağlaması olduğu söylenebilir. Onun Marx'ı cezbeden ikinci temel yönü ise toplum araştırmasına kurumsal bir yaklaşımı veya toplumun atomların yalın bir toplamından daha fazla bir şey olduğu görüşünü mümkün kılmasıdır. Diyalektik materyalizm, bilgi konusunda ise bilginin deneyimle başladığını ileri sürerken, bilimsel ya da ampirik yöntemlere vurgu yapar. Başka bir deyişle, o dünyanın duyu deneyimine dayanmayan bilgisinin imkânını açıkça yadsıdığı için pozitivist bir yaklaşımı cisimleştirir.

Marksist materyalizmi meydana getiren ikinci materyalizm türü ise bu kez tamamen Marx tarafından geliştirilmiş olan tarihsel materyalizmdir. Bir tarih ve toplum teorisi olarak öne sürülen tarihsel materyalizm, tarihi yapan şeyin fikirler ya da büyük adamlar yerine maddi koşullar olduğunu dile getirir. Teori, Marx'ın bütün insan toplumlarına, fakat en çok ilkel toplumlara

uygulanabilir olduğunu düşündüğü bir sosyolojik analizden oluşur. Marx'ın esas üzerinde odaklaştığı toplum sistemi kapitalizm olmakla birlikte, çeşitli sosyal sistemlerin doğuşu söz konusu sosyolojik analiz yoluyla açıklanır.

Bir sosyal sistem içinde belli öğeleri birbirinden ayıran Marx, burada insanların kendileriyle hayat için gerekli araçları sağladıkları aletlerden, beceri ve tekniklerden meydana gelen "üretim güçleri" ve üretenlerin üretim sürecinde birbirlerine bağlanma biçimlerinden oluşan "üretim ilişkileri"nin söz konusu olduğunu savunur. İşte bu ikisi birlikte, yani üretim güçlerine ek olarak üretim ilişkileri ya da başka bir deyişle teknoloji artı iktisat temel sosyal belirleyicileri meydana getirir. Marx'ın tarihsel materyalizmi determinist bir teoriye karşılık gelir. Gerçekten de üretim güçleriyle ilişkilerinden meydana gelen temel ya da altyapı toplumsal sistemde üstyapıyı belirler. Söz konusu üstyapı toplumun hukuki ve politik kurumları yanında, toplumun üyelerinin kendilerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini kendileri aracılığıyla düşündükleri düşünceler, düşünsel alışkanlıklar ve idealleri içerir.

Altyapının iki temel unsurundan biri olarak üretim ilişkileri tarihsel diyalektiğin itici gücünü meydana getirir. Üretim ilişkilerinin anahtarı ise mülkiyettir; yani, üretim sürecinde, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini belirleyen şey, onların mülkiyetle olan ilişkileridir. Mülkiyete özel bir önem atfeden, hatta bütün bir insanlık tarihini mülkiyet biçimlerine bağlı olarak ele alan Marx, beş ayrı mülkiyet tipini birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi aşiret mülkiyeti olup, burada işbölümü olabilecek en alt düzeydedir. Bu toplum avcılık ve toplayıcılıkla, hayvan yetiştirmeyle veya tarımla beslenir ve üretimin gelişiminin ilk evresini ifade eder.

Onda aşiret mülkiyetinden sonra gelen mülkiyet şekli, köleci mülkiyettir. Antikçağda görülen bu tip bir mülkiyet, birçok aşiretin sözleşme ya da fetih yoluyla bir kent halinde birleşmesinden doğan ve köleliğin varlığını sürdürdüğü komünal mülki-

yet ile devlet mülkiyetinden oluşur. Bu tür bir mülkiyet, Marx'a göre, eski despotizmlerde görülen ve yollara, kamu binalarına, tahıl ambarlarına sahip olmayla belirlenen devlet mülkiyetini tanımlar. Onda üçüncü mülkiyet biçimi, serflerin ihtiyaçlarını karşılayan toprak sahiplerince kontrol edilen toprak ve hizmetlerden oluşan, esas itibariyle Ortaçağda gördüğümüz feodal mülkiyettir. O, şehirden ve şehre ait küçük toprak alanından hareket eden Antikçağın tersine, Ortaçağın kırdan hareket ettiğini, fetihlerle elde edilen geniş alanların küçük bir zümre tarafından mülk olarak alındığını ve dolayısıyla, feodal gelişmenin tarım temelli bir yapı sergilediğini söyler. Feodal üretim biçiminde belirgin olanın köleleştirilmiş köylüler olduğunu belirten Marx, toprak mülkiyetinin hiyerarşik yapısının ve ondan ayrılmaz olan askeri itaatin, soylulara serfler üzerinde tam bir hâkimiyet kurma imkânı sağladığını ileri sürer. Onun analizinde bundan sonra gelen mülkiyet tipi, kapitalist mülkiyettir. Kapital tarafından belirlenen bu tür bir mülkiyet, üretimle ticaretin birbirinden ayrılmasına dayanıp, giderek daha büyük pazarlarda satılan metaları ücret karşılığında üretecek insanların kullanılmasıyla sonuçlanır. Onda üretim araçlarına burjuvalar tarafından sahip olunur. Kapitalist mülkiyeti takip eden mülkiyet tipi, mülkiyetin herkese ortak olduğu sosyalist ve komünist mülkiyettir.

Marx'ın tarihsel materyalizmin en önemli iddialarından biri de bir toplumda temel güç veya iktidarın o toplumdaki temel mülkiyet tipini kontrolü altında bulundurduğu iddiasıdır. Kabile veya aşiret toplumunda mülkiyet herkesindir; güç topluma yayıldığı için, orada egemen sınıf yoktur. Diğer mülkiyet tiplerinde, mülkiyeti elinde bulunduran veya kontrol edenlerle böyle bir kontrol yeteneğine sahip olmayanlar arasında bir ayırım söz konusu olur. Hâkim mülkiyet biçimini kontrol edenler toplumdaki egemen gücü oluşturur ve dolayısıyla, kendilerine çıkar sağlarken, nüfusun geri kalanının aleyhine olacak düzenlemeler yapabilirler. Marx, işte bu noktada ve doğallıkla tarihsel materyalizmin dinamik boyutu içinde, bir tarihsel dönemler teorisi or-

taya koyar. Bu kurama göre, başlangıçtaki ilkel komünizmi köleci toplum, köleci toplumu da feodalizm izler. İlkel komünizm, iktisadi bakımdan durağan bir toplumu tanımlar. Başka bir deyişle, oldukça basit bir üretim evresinde bulunan söz konusu sınıfsız ilkel toplum düzeninde, üretim güçleri ilk sosyal grup üyelerini yansıtmaya fazlasıyla yeter. Zaten üretim ilişkilerinin burada sınıfsal bir yapı kazanamamasının nedeni de budur: Mademki sadece bir şeyler yenilip içildiği sürece veya zaman üretim yapılmaktadır, başka insanların emeğine ya da kulluğuna ödeme yapılması gerekmez. Emeğin baştan beri sosyal olduğu bu toplumda, hâkim mülkiyet tipi de ortak mülkiyettir.

Marx'ın tarihsel materyalizmine göre, sınıfsız toplumdan ya da ilkel komünizmden daha sonra sınıflı veya köleci topluma geçilir. O, Antik Yunan bilim ve sanatını, Eski Roma'nın kentleriyle ticaret ve bürokrasisini mümkün kılan şeyin kölelerin emeği olduğunu söylerken, bu geçişi mümkün kılan şeyin savaş ve savaş yoluyla elde edilen esirler olduğunu anlatmak ister. Başka bir deyişle, başkasının üretimini veya artı üretimini sahiplenmenin en ilkel şeklinin, onu bir köle haline getirip egemenlik altına almaktan ibaret olduğunu bildiren Marx'a göre, bu da ilkel toplumda çoktan beridir var olan savaş sayesinde mümkün kılınmıştır. Burada sınıfsal çatışma hakları olanlarla haklardan yoksun bulunanlar arasında olmak durumundadır.

Emeğin esas olarak basit beden gücünün kullanılmasına dayandığı bir dönemde, kölelik üretim ilişkilerinin ekonomik ve rasyonel bir şekli gibi görünmekle birlikte, emek ustalık ve beceriye dayandığı sürece, ekonomik gelişme için bir engel oluşturur. Dolayısıyla, emek gücünü, yalnızca tehdit ve fiziki baskıyla değil, fakat esas sömüren ile sömürülen arasındaki dürüstlük ilişkisinin tesisi yoluyla sömürmenin daha mantıklı olduğu, Marx'a göre bir süre sonra ortaya çıkar. Bu da sömürülenin, feodal düzende, köleci toplumda olduğu gibi, artık haklardan tamamen yoksun bırakılmış bir üretim faktörü olarak kalmadığı, fakat sınırlı da olsa birtakım haklardan yararlanabildiği anlamına gelir.

Sömürü sistemi daha iyi işledikçe, hukuki ilişkilerin çeşitliliği ve sayısı da artar. Tarıma ve feodal mülkiyete dayalı söz konusu topluma feodal toplum adını veren Marx, analizini esas kapitalist mülkiyet ve üretim ilişkileri üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Onun öğretisine göre, kapitalizmde sınıf mücadelesinin birkaç temel özelliğinden söz etmek mümkündür. Burada sınıflar, biri üretim araçlarına sahip olan burjuvalar, diğeri de emeklerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan işçilerdir. İkinci olarak, bu iki sınıfın birbiriyle olan ilişkileri bir temel çelişkiye dayanır. Söz konusu çelişki ise her ikisi de üretime katılan bu iki sınıfın ürettikleri şeylerden katkıları nispetinde pay alamamalarından meydana gelir. Yani, kapitalist sistemde emeğin değerinin arz ve talep tarafından belirlenmesi, emeğin ürününün emeğin maliyetinden daha yüksek bir bedelle satılması ve böylelikle artı değerin üretim araçlarına sahip olan burjuvalar tarafından alınması, işçinin sömürülmesine ve emeğin yabancılaşmasına yol açar.

Yabancılaşma ve Etik Görüşü: Marx'ın genel olarak tarihsel materyalizm öğretisinden ve özel olarak da kapitalizmle ilgili analizinden çıkan etik görüşü, bir özgürlük veya kendini gerçekleştirme etiği olarak geçer. Zira Marx için temel ahlaki iyi, insanın kendi özünü özgürce gerçekleştirebilmesinden, onun özgürlüğünü hayata geçirebilmesinden oluşur, insanın özünün engellenmeden gelişmesi anlamına gelir. İnsanın özünün gerçekleşmesi, onun doğasının hayata geçirilmesi, insanın nihai hedefi veya en yüksek iyisi olmak durumundadır. Bu özü soyut bir biçimde ve metafiziksel bir tarzda ele alan Marx'a göre, insanın özü her şeyden önce, onun bir türün, yani insan türünün üyesi olduktan başka, bu durumun bilincinde olan bir varlık olmasıyla belirlenir. İkincisi, insan yine özü gereği, başka insanlarla karşılıklı ilişki içinde bulunan bir sürü hayvanı ya da sosyal varlıktır. Üçüncüsü, insan nesneleştiren bir varlıktır; dolayısıyla, o, dış dünyaya yönelir ve kendisini üretim yoluyla ya da emeği sayesinde gerçekleştirir; yani, insan alet yapan, üreten bir varlıktır.

Marx'ta öz kavramını tamamlayan kavram, birçok filozofta olduğu gibi, elbette varoluş kavramıdır. Marx, belli bir gerçekliğe veya gerçeklik alanına onun kavramıyla değer biçmek gerektiğine inandığı için, varoluşu da özle değerlendirmek gerektiğini söyler. Buna göre, bir şeyi her ne ise o yapan temel özellik olarak öz soyut bir biçimde ve kavramsal olarak kavranır; o, bir şeyin duyumsal ampirik varoluşunun tam tersine, kavramı ya da idesidir. Bundan dolayı, ahlaki bakımından kötü dediğimiz şey, ampirik olarak gözlemlenen bir var olanın özünden uzaklaştığı, ondan ayrı düştüğü, tamamen koptuğu bir durumun sonucu olmak durumundadır. Onda ahlaki iyi de varoluşun öze uymasının, insani öze uygun düşmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Marx, kapitalizmde veya bir mübadele ekonomisinde insanın temel ihtiyaçlarını tam ve gereği gibi karşılayamadığını, özünden uzaklaştığını ve dolayısıyla gerçek ahlaki iyisini hayata geçiremediğini söyler. Çünkü burada, mübadele ve kapital insanlar arasına girer, onlara aracılık edip etkileşimlerini kontrol altına alır. Özellikle kriz dönemlerinde çok bariz hale gelen bu olgu, mübadele ekonomisinin veya kapitalist düzenin ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. İnsanlar burada, onların özsel ilişkileri yabancı bir güç tarafından kontrol edildiği için, özgür olmayıp, özlerinden uzaklaşmış, yani yabancılaşmış bir varoluş hali içinde ortaya çıkarlar. Ona göre, mübadele insani erdemleri de bozar; ahlaki erdemler burada peşinden koşulmaları gereken hedefler veya amaçlar olmaktan çıkıp, sadece pazar ekonomisinin belirlediği amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar haline gelirler.

Gelişmiş bir mübadele ekonomisinde insan varlıklarının, Marx için onların emeğine tekabül eden, özsel faaliyeti işçinin ihtiyaç duyduğu ürünlerin meydana getirilmesini amaçlamaz. O, insanın özünü gerçekleştirmesine hizmet etmez; emek ve onun ürünü sadece çıplak varoluşu teminat altına alacak bir ücretle mübadele edilmek durumunda olan bir araç haline gelir. Varo-

luş, bu koşullar altında dönüşüme uğratılamaz, özü gerçekleştirecek bir araç olmaz; hatta insanın özü ya da özsel faaliyeti, burada asgari bir varoluşu mümkün kılıp sürdürme yolunda bir araç olup çıkar. Böylesi bir faaliyet gerçekte kişinin en yüksek amacı değildir; onun sadece insanın iyi bir yaşama, yani kendi içlerinde birer amaç olan etkinlikleri ihtiva eden bir hayata geçebilmesine imkân verecek zorunlu bir temel olarak görülmesi gerekir. Bu faaliyetleri çıplak varoluşu mümkün kılacak araçlara dönüştürmek, sadece her şeyi baş aşağı çevirmek anlamına değil, fakat esas kişinin özünü gerçekleştirememesi anlamına gelir.

Marx, mübadele olmadığında insanların ihtiyaç duyduklarından daha fazlasını üretemeyeceklerini bildiği için, mübadelenin elbette vazgeçilmez olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, üretimin sınırını belirleyecek olan şey ihtiyacın ölçüsüdür. Başka bir deyişle, üretimin ihtiyaçla ve dolayısıyla da insanın özüyle ölçülmesi gerekir. İşte bu, Marx için gerçek mübadeleyi gösterir. Oysa pazar ekonomisinde, ücretli işçinin üretilen şey üzerinde hiçbir kontrolü olamaz. Burada üretimi belirleyen şey ihtiyaç değildir; bunun yerine üretim ya da ürünün sahipliği, ihtiyacın ne dereceye kadar karşılanacağını belirler. Ürünün paylaşımını belirleyen şey bağımsız ve yabancı güçlerdir.

Özü belirleyen şey ihtiyaç olduğuna göre, insanların birbirlerine ihtiyaç duymaları olgusu, Marx'a göre, insanın özünün ayrıca sosyal olduğunu ortaya koyar. İnsanların ihtiyaçları sosyal ilişkilere yol açar; başka bir deyişle, insanlar üretmek, ürettiklerini paylaşmak ve gelişmek için sosyal ilişkiler içinde olmak durumundadırlar. Bu ilişkiler bilinçli bir tarzda yönetilip yönlendirilemezlerse mübadele şeklini alıp, pazar güçleri bireylere hâkim olmaya başlar. Buna göre, bir mübadele ekonomisinde insan varlıkları üretirler, ürünlerini pazara getirdiklerinde, bağımsız yasalara, birey tarafından kontrol edilemeyen yasalara tabi olurlar. İnsanlar, bu ürünlere ihtiyaç duymakla birlikte, onları kontrol edemediklerinden, mübadele süreci, gerçek bir yabancılaşma içinde, onlara tahakküm etmeye başlar. Ürüne ihtiyaç duymakla

birlikte onu kontrol edemeyen birey, ürünün kölesi olup çıkar. Kapitalist düzende emeğinin ürününe yabancılaşan işçi, kendi meydana getirdiği ürünün en sonunda tahakkümü altına girer:

İşçi üretim sürecinin ürününü bilinçli kontrolü elinde tutamıyorsa, onun bu faaliyeti türünün iyisine de yöneltilmiş olamaz. Emek, üretim veya nesneleştirme etkinliğinin bizatihi kendisi türün özgür etkinliği olmaktan çıkar. Bu koşullar altında, işin kendisi de anlamsız hale gelir. İşçi kapitalist düzende, yoğun işbölümünden dolayı, üretim eylemine de yabancılaşır. Marx'a göre, kapitalist düzende, üretim, eylemleri mühendislik hesaplarına göre dikkatlice ayarlanan veya belirlenen bir kolektif işçi tipi sayesinde artırılır. Üretim süreci büyük bir titizlikle planlanır, çok çeşitli işlemler birbirlerinden ayrılıp bağımsız hale getirilirken, işçiler de başat özelliklerine göre sınıflanır ya da gruplanırlar. İşçi, artık üzerinde en küçük bir etkisinin bulunmadığı üretim faaliyetinde basit bir vida sıkıcısıdır. Yabancılaşmanın bu üç düzeyi, yani insanın emeğinden, üründen ve üretim sürecinden yabancılaşması, onda yabancılaşmanın birinci boyutunu ortaya koyar: Manevi yabancılaşma.

Yabancılaşmanın Marx'taki dördüncü düzeyi olan insanın türsel varlığına, türe yabancılaşması ise üründen ve üretim sürecinden yabancılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ne ürün ne de faaliyet bilinçli ve amaçlı bir biçimde türe yöneltilmiş olduğu için, tür de birey de gelişemez. Söz konusu üretim faaliyeti bilinçli bir biçimde yönlendirilemediği için, özgür bir faaliyet değildir. İnsan kapitalizme özgü üretim faaliyetinde, türün kendisini yansıtan, olumlayan ve destekleyen bir dünya ile karşı karşıya gelmez; dünyası onun emeği ve gerçekliği olarak görülmez; o, yabancı bir dünya ile karşı karşıya bulunmaktadır.

Böyle bir yabancılaşma insanın insana yabancılaşması sonucunu doğurur veya bize yabancılaşmanın ikinci boyutunu, özgürleşmenin önündeki, kişisel olmayan veya anonim bir nitelik arz eden engelleri gözler önüne serer: Sosyal yabancılaşma. İnsanın özünü ya da türsel varlığını ancak başkalarıyla ahenkli ilişki-

ler içinde, bireylerin özgürce gelişme ve hareket etme koşullarını hazırlamış bir cemaat hayatında veya komünal bir yaşamda gerçekleştirebileceği dikkate alınırsa, sosyal yabancılaşma bireyin, kendi varlığının gerçek hayattaki görünümüne uygun düşen bir toplumsal zeminden yoksun kalması anlamına gelir. Bireyler bir cemaat içinde bilinçli bir tarzda organize olamadıkları için, onların etkileşimine yabancı güçler egemen olur. İnsanlar arasındaki ilişkiler yarışmacı ve antagonistik ilişkiler olup çıkar.

Marx, kapitalizm varlığını sürdürdüğü sürece, yabancılaşmanın devam edeceğini, yabancılaşmanın ortadan kaldırılamayacağını ve insanların burada kendilerini gerçekleştirebilmelerinin mümkün olmadığını ileri sürer. Dolayısıyla, yabancılaşma ancak post-kapitalist bir düzen veya üretim tarzında, yani komünizmde ortadan kalkabilir; insan yalnızca burada özgürleşebilir ve dolayısıyla da, buna bağlı olarak mutlu olabilir.

YARARCILIK VE MILL

Sanayi devrimi, 19. yüzyılın başlarında esas olarak İngiltere'de yepyeni bir çağı başlattı. Ticaretin oldukça hızlı bir gelişme gösterdiği bu dönemde, ekonomide şimdiye kadar nispeten önemsiz sayılabilecek bir rol oynayan tüketim kültürü, dünyayı artık değiştirme durumuna geldi. Bu yüzden kişisel tatmine yapılan vurgunun yeni bir felsefe telakkisini, kişisel mutluluğun maksimizasyonunu nihai amaç haline getirecek bir felsefe anlayışını tetiklemesi kaçınılmazdı. Aslında kökleri bir önceki yüzyıl felsefesinde bulunan bu felsefe anlayışı, yararcılık olarak bilinir. Gerçekten de yararcılık, 19. yüzyıl İngiliz düşüncesine hâkim olan ve pratik akıl yürütmeyi faydaya dayandırırken, doğru eylemin veya iyi karakterin en yüksek faydayı temin eden eylem ya da karakter olduğunu dile getiren sosyal felsefe anlayışını ifade eder. O, bu yönüyle, Aydınlanmanın bireyciliği, reformizmi ve liberalizminin 19. yüzyıldaki uzantısını ifade eder. Basit bir haz

makinesi olarak insan tasarımından ve hazcı mutluluk telakkisinden yola çıkan bu anlayış, yararcı bir ahlak görüşü temelinde, her türlü sosyal ve politik teorinin insandaki hazcı güdülenmeye dayandırılması gerektiğini savunur. *Laissez faire*'in *laissez*'sine biraz daha ağırlık veren bu yaklaşım, Hume'un ampirizmi ve psikolojik çağrışımcılığının doğrudan mirasçısı olmakla birlikte, epistemolojiden ziyade pratik sorunlara ağırlık verir. İngiliz somutçuluğu ve pratisizmini kusursuz bir biçimde somutlaştıran söz konusu yaklaşımın en büyük temsilcisi John Stuart Mill'dir.

Liberalizmin azizi olan John Stuart Mill (1806-73) de bilimci, doğalcı, pozitivist bir düşünür olarak Aydınlanma çizgisinde bulunur. Zira yüzyıl sosyal hayatının en temel probleminin bireylerin manevi, entelektüel ve sosyal özgürlüğü problemi olduğuna inanan Mill, problemin çözümünün önündeki en büyük engelin dogmatizm, irrasyonalizm ve mutlakçılık olduğu inancıyla bilime bağlanmıştı. Bilimsel bilginin, dolayısıyla da bireysel özgürlükle insani mutluluğun ilerlemesine pozitif katkı sağlayacak bir felsefe geliştirme gayreti içinde olmuştu. Başka bir deyişle o da etik ve politik problemin bir "aydınlanma" problemi olduğunu düşünmekteydi. Pozitif felsefesi toplumsal planlamayla pratik eylemin doğrudan doğruya bilimsel bilgiye dayandırılması gerektiği inancı üzerine yükselen Mill, doğallıkla bilimsel bilginin gelişiminde büyük bir pay sahibi olduğunu düşündüğü deneyimci epistemolojiye bağlanmıştı. Ampirist epistemolojinin buna ek olarak, sözgelimi Comte'un, metafiziğe karşı yürüttüğü kapsamlı polemiğe rağmen, "insanlık dini" telakkisiyle düştüğü metafizik yanılsamaları ortadan kaldırma, Fichte ve Hegel'in devletçiliğini bertaraf etme gibi bir avantajı da vardır. Çünkü söz konusu ampirizm uyarınca insan zihnini tikel izlenim ve idelerden oluşan bir bohça olarak düşünme durumuna gelen Mill'i aynı ampirizm, toplumu da birbirlerine ortak çıkar ve karşılıklı sorumluluklarla bağlanmış olan bireylerden meydana gelen bir toplam olarak görmeye sevk etmiştir.

Ampirizmi: Mill deneyimci bir bilgi anlayışı benimsemişti. Bunun en önemli nedenlerinden biri politikti. Bir kere o, her şeyden önce deneyime dayalı ampirik bir felsefenin, yapıcı düşünmenin önünü açmak bakımından son derece faydalı olduğunu düşünüyordu. O, yine deneyim felsefesinin toplumun liberal çizgiler üzerinde gelişmesini, bütün diğer felsefelerden daha iyi temin edecek bir felsefe olduğunu söylemekteydi. Çok daha önemlisi, o, deneyim felsefesini, bu mutlaklar ister apaçık doğrular, ister mantıksal aksiyomlar ya da ister geleneksel hakikatler olsun, mutlaklara savaş açmak için kullanmıştı. Mill, tümdengelimsel mantığı tümevarımsal ya da deneyimsel bir temele indirgeme yoluna gitmişti. Mill'in bu teşebbüsü din, ahlak ve politika alanlarındaki dogmatizmlerini desteklemek amacıyla mantıksal ve matematiksel doğruların *a priori* karakterine gönderme yapan sezgicilerle aşkıncılara açılan savaşın bir parçası olarak değerlendirilir. Ona göre, matematik ve mantık gözlemin sınamasından bağışık tutulursa eğer, insanın mutluluğunu çok daha doğrudan bir biçimde etkileyen başka alanlarda apaçıklığa, sezgiye ve otoriteye başvuranların eline koz verilmiş olur.

Mill, işte bu bağlamda olgusal doğrular ile mantıksal veya analitik doğrular arasındaki ayrımı reddetmiştir. O, liberalizmin ruhunun düşmanlarına karşı korunabilmesi için, her tür bilginin deneyime dayanması, deneyim yoluyla sınanması gerektiğini savunur. Bununla da kalmayıp, tümdengelimin tümevarıma dayandığını söyler. Mantığı öncelikle akıl yürütme veya çıkarım adı verilen entelektüel işlemin doğru bir biçimde analiz edilmesi işiyle uğraşan disiplin olarak tanımlayan Mill genel olarak akıl yürütmeyle de hem tümdengelimsel hem de tümevarımsal akıl yürütmeyi anladığını ifade eder. Tümdengelim ve tümevarımla ilgili incelemelerinin ardından, mantığı, bilim özde gözlemlerden yapılan çıkarımlardan meydana geldiği için, bu kez bilim felsefesine eşitler.

Metafiziği: Mill, aslında ampirizminden de belli olduğu üzere, varlık görüşü olarak fenomenalizme bağlanmıştı. Çünkü ona göre, gerçekten var olan yegâne şeyler duyu-deneyimleri veya duyumlardır. O, varlığından emin olabileceğimiz biricik şeyin söz konusu izlenimler veya duyumlar olduğunu öne sürer. Bu ise elbette Mill'in, modern İngiliz idealistlerinden hemen tamamına benzer şekilde, tözsel bir varlık görüşünden uzak durmuş olduğu anlamına gelir.

Bununla birlikte, Mill dış dünyanın veya zihnin varoluşunu yadsıyan septik bir düşünür de değildir. Nitekim o, son derece tutarlı bir ampirist olarak insandaki duyu deneyimlerine neden olan dışsal varlıklar olduğunu kabul eder. Hatta dış dünyadaki varlıklardan veya fiziki nesnelerden "duyum imkânları" diye söz eder. Yani, nedensel bir algı teorisi benimseyerek, zihindeki idelere, izlenim veya duyumlara neden olan fiziki nesnelerin varoluşunu öne sürer. Ve duyumların dışsal nedeni, duyum imkânı olarak maddenin varoluşu psikolojik ilkelerle açıklar.

Mill, zihin söz konusu olduğunda, onu da müstakil varoluşu olan kalıcı bir töz olarak değil de, bir "duyumlar veya izlenimler dizisi", "ideler veya algılar bohçası" olarak yorumlar. Sadece deneyimlerin gerçek olduğunu öne süren bir ampirist olarak Mill, bununla birlikte, bu noktada geri adım atmak, genel görüşüyle tutarsızlık içinde olduğu söylenebilecek bir fedakârlıkta bulunmak durumunda kalmıştır. Bunun da en önemli nedeni, onun kişinin ben bilincine bir açıklama getirme ihtiyacı içine düşmüş olmasıdır. Gerçekten de Mill, öznenin ben bilincini açıklayabilmek için, kişinin kendisinin geçmişle ilgili deneyim ve hatıralarının, geleceğe dair beklentilerinin bilincinde olması gereken bir benlikten söz etmek, ego ya da zihne bir gerçeklik yüklemek durumunda kalmıştır.

Etiği: Mill, etikte kendisinden hemen önce Jeremy Bentham tarafından geliştirilmiş olan yararcılığı benimsemişti. Bununla birlikte, Benthamcı versiyonuyla yararcılığın insanı domuzdan

ayıracak bir insan doğası teorisinden yoksun bulunduğunu ve dolayısıyla, bunun yarar ilkesi veya en yüksek sayıda insanın mutluluğu ilkesini temelsiz bıraktığını düşündü. Bu yüzden söz konusu eksikliği giderecek bir insan tasarımı geliştirme, bireysel mutluluğu sosyal mutluluğa bağlayacak sağlam bir motif temin etme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunun önündeki engelleri ortadan kaldıracak bir özgürlük felsefesi ortaya koyma çabası içinde oldu.

İnsan yaşamının nihai hedefinin mutluluk olduğunu savunan Mill'in yararcı etiği açısından, mutluluk elbette hazla, mutsuzluk ise acıyla özdeş olmak durumundaydı. O, ahlaklılığı bireysel ve sosyal mutluluk sanatı olarak tanımlayıp, mutluluğun da bireyin arzularının ahenkli tatmini olduğunu ifade etmişti. Bu ahenkli tatminin biricik ölçüsü haz olduğuna, mutluluğun haz dışında bir ölçütü bulunmadığına göre, mutluluğun hazza eşitlenmesinin hiçbir sakıncası yoktur. Bununla birlikte, mutluluğu hiçbir ayrım gözetmeden hazla ölçmek, hazzı salt bedensel duyuma indirgemek olur ve bu, yeterince gelişmemiş, kültürün süzgecinden geçmemiş bir hayat tarzını meşrulaştırmaya yarar. Ustası Bentham'daki versiyonuyla yararcılıkta insanın domuza eşitlendiğini öne süren Mill, domuzun sahip olamayacağı hazlara insanın da neredeyse asla erişemeyeceğini dile getiren böyle bir görüş karşısında, hazların kendisiyle kıyaslanacağı yeni bir faktörden, nitelik etmeninden söz eder. Ona göre, hazlar niteliklerine göre sıralanır ve birtakım entelektüel, estetik ve ahlaki nitelikteki daha yüksek düzeyden hazların salt hayvani içgüdülerin tatminine tercih edilmesi gerekir. Hatta Mill'e göre, "insan mutluluğu bir 'fazilet duygusu' olmaksızın gerçek anlamda mümkün değildir." Buradan da anlaşılacağı üzere, Bentham'ın hayli sınırlı insan doğası telakkisinin ötesine geçen Mill'de, etiğin görevi, sadece bireysel çıkarın kamusal yarar veya genelin mutluluğuyla nasıl tamamlanacağını göstermekten meydana gelmez. Ona göre, ahlak felsefesi deneyim zenginliğinin ve karakter yetkinliğinin önemini vurgulamak suretiyle, bireye daha

zengin ve nitelikli bir hayata ulaşmanın yollarını göstermelidir. Nitekim o, bu bağlamda artık vecizeleşmiş olan şu meşhur sözü söylemiştir: "Karnı doymuş bir domuz olmaktansa, aç bir insan olmak; doyurulmuş bir aptal olmaktansa doyumsuz bir Sokrates olmak iyidir."

Buna göre yararcılığında, tıpkı Bentham gibi insan yaşamının nihai hedefini mutluluk olarak ifade eden ve mutluluğu hazza veya hazla dolu bir hayata eşitleyen Mill, buna ek olarak bireysel mutluluktan sosyal mutluluğa geçiş aracı olarak yarar ilkesini kullanır. Söz konusu ilke de eylem sırasında "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu gözetmek gerektiği" ilkesidir. O, işte bu noktaya kadar, ustası veya hocası Bentham ile tamamen aynı şekilde düşünür. Onun teoride tadilat ya da değişiklik yaptığı yerler bundan sonra başlar. Bu değişiklikler söz konusu olduğunda, onun öncelikle, dünyada çok fazla acı ve mutsuzluğun bulunması olgusundan yola çıkarak mutluluğun artırılması yerine, öncelikle acı ve mutsuzluğun azaltılması için çaba sarf edilmesi gerektiğini ileri sürdüğü söylenebilir. Demek ki Bentham'ın pozitif yararcılığını negatif yararcılığa dönüştüren Mill, yararcılığın temelinde bulunan niceliksel hazcılığın yerine de, benimsediği yeni insan tasavvuruna koşut olarak maddi hazlar karşısında manevi hazlara çok daha yüksek bir değer biçen niteliksel hazcılığı geçirmiştir.

Toplum ve Siyaset Felsefesi: Sıkı bir liberal olarak Mill, hayatı boyunca demokrasinin savunuculuğunu yapmıştı. Demokratik yönetim tarzına adeta iman eden Mill, bununla birlikte demokrasinin, demokratik bir yönetim altında yaşayan insanların iyi eğitilmedikleri, karşıt görüşlere tolerans göstermedikleri ve doğrudan çıkarlarını zaman zaman toplumun genel iyiliği adına feda etmeye gönüllü olmadıkları zaman yürümeyeceğine inanıyordu. O, özellikle de demokrasinin bireyselliği önemsememe ve azınlıkları bastırma eğilimi karşısında endişeye kapılmaktaydı. Demokrasinin, yönetimi elinde bulunduranları halkın çıkarları

için çalışmaya zorlayamaması bile, onu o kadar rahatsız etmedi. Bu yüzden, tüm eserleri boyunca kişisel özgürlüğün, güçlü bir karakter gelişimine imkân vermenin önemine değinirken, özgürlükleri ve karakter gelişimini güçlendirecek yol ve çareler üzerinde durdu.

Mill, iktisat alanında doğalılıkla serbest piyasa ekonomisinin savunuculuğunu yaptı. Kariyerinin başlarında bu açıdan sosyalizme hep karşı çıktı. Fakat politik özgürlüğe verdiği önem dolayısıyla, zaman içinde ekonomik güvenlik olmadan özgürlüğün pek bir anlam taşımayacağı noktasına vardı. O, iktisat ve demokrasiyle ilgili görüşleri her ne olursa olsun, tüm yaşamı boyunca bireysel ve kolektif olarak hedeflenmesi gereken en yüce değerin özgürlük olduğunu söyledi. Özgürlükten anladığı, öncelikle negatif özgürlüktü; yani, kişinin düşüncelerine ve eylemlerine, başkaları veya birtakım kurumlar tarafından getirilecek bir kısıt, tahdit ya da sınırlamanın olmaması durumunu, özgürlük olarak değerlendirdi. Mill, bu bağlamda düşünce ve tartışma özgürlüğüne olağanüstü büyük bir önem verdi. Fakat o, negatif özgürlüğü çoğu zaman kişinin hayatının ipinin elinde olması, öz gelişimini kendi iyi telakkisi doğrultusunda sürdürmesi anlamında pozitif özgürlükle tamamlamaya çalıştı.

Mill, gerçekten de kişinin kendi gelişimini gerçekleştirmesi yönünde sergilenecek sürekli bir çabayla özdeşleştirdiği bireyselliğe özel bir önem izafe etmişti. Toplumun gelişmesi için de bireyselliğin vazgeçilmez olduğunu öne süren Mill'e göre, demokrasinin en büyük tehlikesi, onun farklılıkları bastırıp azınlık görüşlerinin gelişmesine izin vermeyebilmesidir. O, demokratik tiranlığın, sosyal kontrolün en etkin araçlarından ve genel görüşün baskısından yararlanmada çok daha etkili olduğu için, aristokratik veya despotik zorbalıktan çok daha tehlikeli olduğunu düşünmüştü. Buna karşı alınabilecek yegâne tedbir, bu türden kamuoyu baskısına karşı koyabilecek güçlü kişiliklerin gelişimidir.

Demokrasiye yönelik tüm eleştirilerine rağmen, Mill, liberal veya temsili demokrasinin olabilecek en iyi yönetim biçimi olduğunu söyler. O, bireyselliğin gelişmesini diğer yönetim biçimlerinden çok daha etkili bir biçimde teşvik ettiği için, en azından ideal olarak en iyi yönetim biçimidir. İnsanların yönetim süreçlerine katılmasını temin eden, onları daha aktif hale getiren bir yönetim biçimi olarak temsili demokrasi, Mill'e göre, ayrıca insanlara ahlaki bir eğitim sağlar, onların toplumsal sorunları kişisel olmayan bir bakış açısıyla ele alma alışkanlıklarını güçlendirir ve kişisel çıkarlarını toplumun çıkarlarıyla uyumlu hale getirmelerinin yolunu açar. Çoğunluğun olduğu kadar azınlığın da temsil edildiği gerçek bir demokrasiye ulaşmak için her yolun denenmesi gerektiğini söyleyen Mill, gün gelmiş orantılı bir temsil düşüncesinin savunuculuğunu yaparken, eğitimlilere daha fazla oy hakkının verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

DOKUZUNCU BÖLÜM

20. Yüzyıl Felsefesi

20. yüzyıla gelindiğinde, sadece gerçekliğin kendisi, sosyal, politik ve beşeri dünya değil, fakat bu dünya ya da gerçeklikleri anlayıp açıklamaya çalışan felsefenin kendisi de kompleks bir yapı ya da görünüm kazanır. Bunu en iyi çağdaş dünyada felsefeye katkı yapmış olan filozof sayısının çokluğunda veya 20. yüzyıla gelinceye kadar sadece ya da esas itibariyle kurucu/bütünleştirici boyutuyla tezahür eden felsefenin 20. yüzyılda üç boyutuyla birden, yani sırasıyla bütünleştirici, çözümleyici ve eleştirel boyutlarıyla temsil edilmesi olgusunda görebiliriz. Gerçekten de 19. yüzyılın sonuna kadar felsefeye sistemler egemen olmuş ve dünyanın farklılık gösteren çok çeşitli fenomen veya algısal görünüşleri felsefenin kurucu boyutu üzerinden birtakım sistemler yoluyla anlaşılır kılınmaya çalışılmıştı.

Felsefenin 19. yüzyıldan itibaren giderek güç kaybetmeye başlayan söz konusu kurucu/bütünleştirici veya metafiziksel boyutu, çok sayıda filozof ve akımın yer aldığı 20. yüzyılda sadece birkaç filozof ve bir akım tarafından temsil edilmiştir. Çağdaş felsefenin ilk, ama görece en zayıf uğrağını oluşturan söz konusu bütünleştirici boyutun temsilcileri bireysel filozoflar olarak Bergson ile Whitehead, akım olarak da pragmatizmdir. 20. yüzyıl felsefesinin, biraz da veya bir ölçüde önceki yüzyılların felsefelerine, özellikle de modern felsefeye yönelik bir tepkiye karşılık geldiği kabul edilir. Bu tepki çağdaş felsefenin özellikle çözümleyici ve eleştirel boyutu için geçerli olmakla birlikte,

kadim zamanların metafiziksel yönelimini bir anlamda devam ettiren çağdaş metafizikçiler, tepkilerini daha sınırlı bir çerçeve içinde ortaya koyup geçmişin statik varlık anlayışlarına karşı çıkmışlardır. Gerçekten de gerek Bergson, gerek Whitehead ve gerekse James ve Dewey benzeri pragmatistler, "doğanın ikiye bölünmesi" diye niteledikleri yaklaşım çerçevesinde ortaya çıkan töz metafiziğiyle mekanik bir doğa tasarımına meydan okurken, onun yerine organizmacı bir doğa tasarımından ayrılmaz olan bir süreç felsefesi veya bir oluş metafiziğini geçirmişlerdir.

Bununla birlikte, felsefenin 20. yüzyıla damgasını vuran boyutları esas çözümleyici ve eleştirel boyutlar olmuştur. Onun çözümleyici boyutu Anglo-Sakson dünyada ortaya çıkan analitik felsefede temsil edilmiş veya hayata geçirilmiştir. Felsefenin esas itibariyle analitik bir etkinlik olduğu kabulüyle öne çıkıp adeta bir tür zemini temizleme çabasıyla seçkinleşen analitik felsefe, Wittgenstein, Russell, Moore, Frege ve mantıkçı pozitivistlerin çalışmalarıyla düşüncelerinin oluşturduğu felsefe geleneğini ifade eder. Bu geleneği karakterize eden üç temel görüş ya da tutum ve analitik felsefenin bu görüşlere bağlı olarak ortaya çıkan üç farklı versiyonu bulunmaktadır. Bu görüş ya da tutumlardan birincisi, özgül bir şekilde felsefi oldukları söylenebilecek hakikatlerin olmadığını, felsefeye düşen işin de birtakım hakikatleri keşfetmeye kalkışmak yerine, düşüncelerin mantıksal yönden açıklığa kavuşturulmasını sağlamak olduğunu bildiren pozitivist görüştür. Söz konusu görüş, doğallıkla felsefeyi var olan her şeyin nedenlerini ve ilk ilkelerini araştıran özel bir bilim olarak takdim eden bir ilk felsefe ya da temel bilim anlayışına karşı çıkar. O, dünyaya dair bütün doğruların bilimler tarafından tüketildiğini, felsefi araştırmaların ise bilimsel araştırmalarla koordineli olarak ve bilimsel faaliyeti tamamlayacak şekilde yürütülmesi gerektiğini öne sürer. Analitik felsefenin söz konusu görüşle karakterize olan versiyonu, aslında ifadesini Aydınlanmanın akılcı ve bilimci mantığıyla 19. yüzyıl pozitivizmini devam ettiren mantıkçı pozitivizmde bulur.

Analitik felsefe, ikinci olarak da felsefenin işinin düşüncelerin açıklığa kavuşturulması olduğunu ileri sürerken, bunun ancak felsefi önermelerin mantıksal formuna ve dilsel yapısına ilişkin bir analiz yoluyla söz konusu olabileceğini dile getirir. Söz gelimi Wittgenstein, kariyerinin birinci döneminde filozoflarca yanıtlanabilecek anlamlı felsefi iddialar veya çözülecek gerçek felsefi problemler olmadığını söyler. Felsefenin devam etmesini ve hakiki problemlere çözüm bulunmasını engelleyen yanılsamalara düşmenin en önemli nedeni, ona göre, dilsel karışıklık veya muğlaklıklardır. O, felsefedeki sonu gelmez tartışmaların bu anlam belirsizlikleri, muğlaklık ve dilsel karışıklıklardan kaynaklandığını söyler. Dilin işleyişi tam olarak ortaya çıkarılabildiği takdirde felsefedeki karışıklıkların önüne geçilebileceği gibi, dünyayı da olduğu gibi görmek mümkün hale gelebilecektir. Felsefenin yapabileceği şey de işte bu noktada ortaya çıkar. Buna göre filozofların dünya hakkında gerçekten keşfedebilecekleri yeni önermeler olmasa bile, onlar zaten elde bulunan önermeleri açıklığa kavuşturmayı, aydınlatmayı deneyebilirler. Russell gibi Wittgenstein da gündelik dilin asıl mantıksal formu gizlediğine inanır. Bu açıdan bir öğretiler bütünü değil de bir faaliyet olan felsefenin amacının, düşünceleri mantıksal yönden açıklığa kavuşturmak, sözü edilen problemleri ortadan kaldırarak formu açığa çıkarmak olması gerekir.

Analitik felsefe, üçüncü olarak kuşatıcı felsefi sistemlere veya bizatihi metafiziğin kendisine karşı çıkıp, ayrıntılar ve özgül problemler üzerinde yoğunlaşır. Söz konusu çözümleyici yönelimiyle o, doğal olarak sağduyuya ve gündelik dile yakın durur. Nitekim analitik felsefenin bu üçüncü versiyonuyla bu kez gündelik dil felsefesi anlayışında, ikinci dönemin Wittgenstein'ında ve meşhur söz edimleri teorisinde karşılaşırız. Gerçekten de gündelik dil felsefesinin Austin ve Strawson gibi temsilcileri formel mantığın, düşünce ve dilimizin karmaşık kavramsal yapılarını tam olarak yakalayıp kuşatamadığını ve dolayısıyla kavramsal analiz için çok daha heterojen ve formel olmayan bir yaklaşıma

ihtiyaç duyulduğunu savunmuşlardır. Bu düşünce ve bakış açısı, dili konu alan araştırmalara çok sayıda yeni yaklaşımın dahil edilmesi sonucunu doğurmuş ve başkaca görüşler yanında esas söz edimleri teorisi ve dil oyunları anlayışı gibi iki önemli teorinin ortaya çıkışını tetiklemiştir. Bunlardan söz edimleri teorisi, konuşma veya sözü bir tür eylem olarak alır ve sözün anlamının konuşmacının söz edimleri yoluyla yaptıkları şeyin ışığında anlaşılması gerektiğini öne sürer. Aynı şekilde ikinci dönemin Wittgenstein'ı da düşüncenin yapısını kavrama noktasında, formel mantık yerine, gündelik dil oyunlarını anlamaya duyulan ihtiyaca vurgu yapar.

20. yüzyıl felsefesinin üçüncü boyutu, eleştirel boyuttur. Eleştiri aslında felsefenin bizatihi kendisine içkin olmakla beraber, onun esas olarak ortaya çıktığı yer Nietzsche sonrası felsefedir veya çağdaş felsefenin üçüncü uğrağı olarak Kıta felsefesidir. Eleştirel boyutuyla çağdaş felsefe veya kökleri itibariyle 19. yüzyılda bulunan Kıta felsefesi, aslında neredeyse kendisi dışında bütün bir felsefeye karşı, yani klasik ve modern felsefeye olduğu kadar, analitik felsefeye karşı da radikal bir tepkiyle karakterize olur. Bu açıdan bakıldığında tamamen negatif olduğunu söyleyebileceğimiz Kıta felsefesi çağlar boyunca, ama özellikle de modern dönemde ortaya çıkan felsefelerin gerçek yüzünü ve dayanaklarını gözler önüne serme amacı güderken, kendisini sert bir eleştiriyle ifade eder. Gerçekten de Kıta felsefesi, Avrupa'da daha ziyade Almanya ve Fransa'da geliştirilen ve içeriğinde modern ya da Aydınlanma karşıtı bir karakterle karşımıza çıkan felsefeleri barındırır. Bu felsefeler arasında ise fenomenoloji, varoluşçuluk, hermeneutik, Frankfurt Okulu, postyapısalcılık, postmodernizm ve feminizm gibi akım ve felsefe anlayışları bulunur.

Kıta felsefesi, pek çok şey yanında aslında insana merkezi bir rol veren, her şeyi beşeri özneye akılcı bir biçimde indirgeyen bir metafizikle mümkün kılınan bir hümanizm eleştirisiyle karakterize olur. Onda söz konusu hümanizm eleştirisi hümaniz-

mi mümkün kılan özne merkezli metafizik eleştirisine ek olarak, modern özne ve akıl anlayışına yönelik eleştiriyi de ihtiva eder. Kıta felsefesi, ikinci olarak gerek varlığı, gerekse insanı birtakım ikili karşıtlıklar ekseninde ele alan modern düşünceye yönelik bir eleştiriyle belirginleşir. Gerçekten de Kıta felsefesinin hâkim düşünce okulları, düalizmin bir yandan rasyonel hakikat iddialarına nesnellik ve evrensellik kazandırma, diğer yandan da öznenin merkeze alındığı bir felsefe içerisinde gerçekliğe yönelik bilgiyi genel geçer bir forma oturtup insanı varlığın efendisi haline getirme idealiyle yakından bağlantılı olduğuna işaret ederler. Böyle bir idealin gerçekleştirilebilmesinin yolu ise özcü bir varlık felsefesi ekseninde, varlığı görünüş-gerçeklik dikotomisi ekseninde kavramlaştırmaktan geçer. Böylelikle oluş, görünüş olarak değerden düşürülürken, evrensel bir forma taşınan varlık, rasyonel düşüncenin nesnesi haline getirilmiş olur. Aynı şekilde modern düşüncedeki özne-nesne düalizmi de temelde, hakikatin değişmeyen ve keşfedilebilen mahiyetine işaret eder. Postyapısalcı ve postmodern felsefeler, söz konusu düalizmin tersine hakikatin keşfedilme değil de yaratılma özelliğine sahip olduğu fikrinden hareketle, gerek metafizik, gerekse modern hakikat anlayışına ve buna bağlı olarak da özne-nesne dikotomisine ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Zira bu felsefeler açısından hem özne hem de hakikat, olan değil kurulan ve çeşitli söylem pratiklerine bağlı olarak yaratılan bir şeydir.

Kıta felsefesi kapsamı içinde geçen felsefe okulları, yine modern düşüncenin karakteristik bir özelliği olan ilerlemeci tarih anlayışına yönelik sert eleştiriyle karakterize olur. Kaynağında aslında bir Aydınlanma eleştirmeni olarak Rousseau'nun bulunduğu söz konusu ilerleme düşüncesi ve ilerlemeci tarih anlayışına yönelik eleştirilerin hareket noktasını, ilerleme düşüncesini kanıtladığı düşünülen bilim ve teknolojiye yönelik eleştiri oluşturur. Söz konusu eleştiriler, bilim ve teknolojideki gelişmelerin, insanlığı daha müreffeh ve huzurlu bir yaşama taşımadığına, hatta onu bir tahakküm nesnesi haline getirdiğini işaret eder.

ÇAĞDAŞ METAFİZİKÇİLER

Çağdaş metafizikçiler, gerçek dünyanın bilimin, en azından modern bilimin gösterdiği gibi olmadığı kabulüyle, yeni bir metafizik teori geliştirme çabasıyla seçkinleşirler. Bergson ve Whitehead gibi söz konusu metafizikçilerin yüzyılın ilk yarısında, bilimin son elli yıllık süreç içinde girdiği krizin bir sonucu olarak kendilerine sordukları soru, gerçekliğin veya var olan şeylerin doğasının bilimin varsaydığı gibi olup olmadığı sorusu olmuştur. Bu metafizikçiler, bilimde evrim teorisi, rölativite fiziği benzeri yepyeni bilimsel teorilerin ortaya çıktığı bir sırada, gerçekliği anlamanın bir aracı olarak yeni bir metafiziğe duyulan ihtiyacın farkına varmışlardı. Buna göre, Newton mekaniğine çok büyük ölçüde bağlı kalan, onu temele alarak düşünmeye devam eden insanların çağı olarak 19. yüzyılda, hatta 20. yüzyılın başlarında, bilimin temel kabulü, doğanın mekânda bir yer işgal eden maddi nesnelerden meydana geldiği düşüncesinden oluşmaktaydı. Maddeyi var olan her şeyin kendisinden çıktığını temel olarak gören bu anlayışın doğanın davranışıyla doğanın içindekileri açıklama modeli de mekanik modeldi. Söz konusu model, yeni ortaya çıkan bilimsel teorilerin gösterdiği üzere, sadece gerçekliği tahrif etmekle kalmayıp, insan varlığını da düzenli işleyen kozmik makinenin bir parçası olarak mütalaa etmek suretiyle insanın elinden özgürlüğünü, sorumlu bir ahlaki fail olma statüsünü almaktaydı.

Bergson ve Whitehead modern bilim paradigmasının düşüncede yol açtığı bütün kabulleri sorgulamakla, onlardan her birinin ciddi problemlere yol açtığını ifade etmekle kalmadı. Bu çerçevede doğanın mekânda yer kaplayan maddi cisimlerden oluşup oluşmadığı, atıl maddeden nasıl olup da yeni varlık düzeylerinin çıkabildiği, zekânın şeylerin mekanik düzenlenişini mantıksal ve matematiksel akıl yürütme yöntemleriyle kavramaya muktedir olup olmadığı, somut hayat deneyiminin cansız doğa yoluyla açıklanıp açıklanamayacağı sorularına tatmin

edici yanıtlar getirmeye çalıştı. Bilimin, mekanik doğa görüşünü benimsemeyi her geçen gün biraz daha zorlaştıran yeni kavram ve teorilerle ortaya çıktığı bir dönemde, Bergson ve Whitehead, Newton mekaniğine dayalı düşünce biçimleri ve felsefelerin tutarsızlığını ve açmazlarını göstererek, yeni teorilerle uyumlu bir metafizik geliştirmeye çalıştılar. Bergson mekanizm-vitalizm ikiliğinde, vitalizmi ve doğallıkla evrim teorisini temele aldı. Oysa yeni fiziğe dayanan Whitehead, doğallıkla statik bir varlık görüşüne karşı dinamik bir varlık anlayışı veya bir süreç felsefesi benimsedi. Bilimi hiçbir şekilde reddetmeyen bu iki metafizikçi dahası bilimci bir bakış açısının bilimsel düşünme tarzının yegâne kuşatıcı bilgi türü, biricik kuşatıcı bilme tarzı olduğu kabulünü reddettiler. Bilimi en azından sağlam bir metafizikle tamamlayıp temellendirmeyi amaçlayan Bergson ve Whitehead gerçekten de bilimin sınırlarını gösterme, bilimin metafiziğin birtakım değerli vukuflarıyla zenginleştirilebileceğini gözler önüne serme çabası içinde oldu.

Bergson

Gerçekten de Henri Bergson (1859-1941), pozitivizmin ya da oldukça dar bir çerçeve içinde kalan bilimsel yorumların iddialarına şiddetle karşı çıkarken, insani ve manevi değerlerin önemini vurgulamıştır. O, işte bu yüzden, 20. yüzyılda akla karşı gelişen başkaldırının önemli öncülerinden biri olmak durumundadır. Materyalizm-vitalizm karşıtlığından yoğun bir biçimde etkilenen Bergson, yeni ya da çağdaş bilimin bulgularını özü itibariyle bilimsel olmayan bir gerçeklik anlayışına ulaşmak için kullanmıştır. O, dinamizm ve sürekliliğin önemini vurguladığı, aklın gerçekliğin yapısını bilmeye yetili olmadığını dile getirdiği için, aslında romantik gelenek içinde yer alır.

Bilgi Felsefesi: Bergson bilgi görüşünde, rasyonel düşünceye güvenmeyip kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkar. Bu karşı çıkıştan hareketle de felsefesinin merkezine, "bir şeyi bil-

menin birbirinden farklı iki yolu bulunduğu" iddiasını geçirir. Bunlardan birincisinde, insan nesnenin etrafında dönerek, onu dışarıdan ve durağan olarak bilmeye çalışır, oysa ikinci yolda nesne hareket halindeyken ona içeriden nüfuz etme durumuna gelir. Birinci yoldan elde edilen bilgi, nesneyi gözlemlediğimiz bakış açısına, durulan yere bağlıdır. Bergson, bu yoldan elde edilen bilginin gözlemciye göreli olacağını söyler. Dahası, bu bilgi sembollerle ifade edilir; burada kullanılan sembol de sadece bu özgül nesneye değil ona benzer bütün nesnelere gönderme yapar. Oysa diğerinde, bilgi mutlaktır, çünkü burada bilen özne kendisini herhangi bir perspektif ya da bakış açısının getirdiği sınırlamalardan kurtararak, nesneyi gerçekte olduğu gibi kavrar. Bergson, bunlardan birincisine "analizin" diğerine ise "sezginin yolu" adını verir.

Bergson, söz konusu iki ayrı bilme tarzı ve yetisinin konularının da farklı olduğunu söyler. Bu durum, ona göre gerçekliğin ikili yapısından kaynaklanmaktadır. Söz konusu ikiliği, madde ve hayat ikiliği olarak ifade etmenin mümkün olduğunu söyleyen Bergson'a göre, bunlar onda temel gerçeklik kategorisine karşılık gelen hayat hamlesinin birbirine karşıt iki doğrultusunu meydana getirir. Söz konusu karşıtlıkta, madde ve hayat birbirine taban tabana zıt iki hareketi ifade eder. Bunlardan hayat yükselen, madde ise alçalan bir harekettir. Maddeyi zekâ, hayatı ise sezgi ile biliriz. Zekâ, madde ile aynı doğada olduğundan, onu algılayışta bir güçlük çekmez. Onun bilgisi sınırlı ve eksik olabilmekle birlikte, zekâ ile maddi nesneler arasında tam bir uygunluk vardır. Zekânın kendisi maddi gerçeklikler gibi işler; oysa sezgi bizi nesnenin etrafında dolandırmadan, doğrudan içine yöneltir.

Madde alanında kendisini evinde hisseden zekâ oluştan, yaratmadan ve süreden kopuk olan nesnelerle geometri alanında sağlam bilgiler elde edebilir; ama iş ruh, hayat, yaratma, oluş ve süreyi bilmeye gelince, onları kavrayamaz. Zira o, bunları kavramak için yaratılmış değildir. Zekâ hayat, yaratma, oluş ve süre

gibi şey ve olguları incelemeye kalktığında, onlardaki özgünlüğü ve başkalığı göz ardı edip, hepsini kendi anlayabileceği kalıplara sokarak tahrif eder. Bergson, zekânın pragmatik bir bilme yetisi olduğunu söyler. Çünkü zekâ ve analizin eseri olan bilimsel bilgi olayları, doğrudan öngörmeyi ve kontrol altına alabilmeyi amaçlar. Zekânın işlemleri ve nesnesine yaklaşımı bütünüyle geometriktir. Gerçekten de zekâ, yöneldiği her konuyu mekânsal kavram ve terimlerle ifade etmek ister. Hareketi hareketsize, canlıyı cansıza dönüştürerek anlamak amacı güder. İşte bundan dolayıdır ki zekâ ne gerçekliğin bizatihi kendisini veya yaratıcı, gerçek süreyi, ne yaratmayı ve ne de oluşu anlayabilir.

Varlığa nüfuz edemediği, fakat sadece onun etrafında dolaşıp durduğu için gerçekliğin sadece şemasını veren zekânın başaramadığını nesneye nüfuz eden sezgi başarır. Çünkü sezgi sayesinde, nesnede biricik olan ve dolayısıyla kavramsallaştırılamayan şey elde edilir. Bergson, sezginin bizi gerçek süre ve oluşun içine çektiğini söyler. Bunun da nedeni sezginin, sembolleri tamamen bir kenara bırakarak doğrudan temas yoluyla bilgi elde etme melekesi olmasıdır. Sezgi, bize duyusal olmayan gerçeklikle dolaysız bir temas temin eder.

Metafiziği: Analiz-sezgi karşıtlığı, Bergson'da bizi, bilim-metafizik karşıtlığına götürür. Bunun da en önemli nedeni onda analizin bilimle, sezginin ise metafizikle birleşmesidir. Nitekim o, pozitif bilimler için analizin alışkanlık türünden bir işleve sahip olduğunu söyler. Sembollerle iş gören doğa bilimlerinin en somutu olan yaşam bilimleri bile, ona göre, kendilerini canlıların görünür formlarıyla, uzuvları ve anatomik unsurlarıyla sınırlar. O, hayatın sadece görünür olan sembolleriyle uğraşır. Gerçekliğe göreli ve kavramsal bir bilgiyle, analiz ve semboller yardımıyla ulaşmanın mümkün olmadığını savunan Bergson, gerçekliğe nüfuz etmenin bir yolu varsa eğer, onun metafiziksel bir yol olduğunu öne sürer.

Doğa bilimleri zekânın başarısı olmak durumundadır; fakat bu bilimler, hakikate erişmek bakımından sınırlıdırlar. Söz konusu sınırlılık ise zekânın işleyişi ve işlevindeki sınırlılığı yansıtır. Bilimlerin başka bir disiplinle tamamlanmaları gerektiğini savunan Bergson'a göre, bu disiplin de metafiziktir. O, bununla birlikte, bu metafiziğin yeni ve farklı bir metafizik olması gerektiğinde ısrar eder. Bergson bu yüzden metafiziği yeniden tanımlayıp, onu yeni bir yol ya da yöntemle teçhiz eder. Bu yol da analiz veya zekânın yerini almak durumunda olan sezginin yoludur. O, metafiziğin kavramların ötesine geçerek sezgi yoluyla gerçekliğin bizatihi kendisine ulaşacağı kanaatindedir. Aslında bilim ve metafiziğin sezgide karşılaşacağını ileri süren Bergson'a göre, metafizik ile bilimin arzu edilen birleşimini gerçek anlamda sezgiyi temele alan bir felsefe gerçekleştirebilir. Ancak bu birleşim hayata geçirildiği zaman, metafiziğin içine daha çok bilim, bilimin içine de daha çok metafizik katılmış olacaktır.

Gerek bilim ve gerekse metafizikten her ikisi de gerçeklikle ilgilenir. Bununla birlikte, bilim maddi, metafizik ise manevi alanla uğraşır. Amacı bilimin ilerlemesini sağlayabilecek bir felsefe oluşturmak olan Bergson'a göre, metafizik, sezgi yöntemini kullanmak suretiyle sürenin, oluşun ve evrimin hakiki anlamlarını vererek bilimleri bütünleyebilir. O, bu amacı gerçekleştirebilmenin yolunun "süre" kavramını açımlamaktan geçtiğini iddia eder. Felsefesi süre kavramı üzerinde temellenen Bergson'da süre felsefesi, bir taraftan gerçek zaman anlayışına açıklık getirirken, diğer taraftan sürenin yaşantı veya deneyimle ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Gerçek zaman kavramının bilimlerin teorilerinde geçen ve *t* gibi bir simgeyle ifade edilen ölçüme dayalı zaman anlayışına karşıt olduğunu ifade eden Bergson'a göre, bilimsel zaman kavramı saat gibi ölçüm aletleriyle ölçülebilir ve doğallıkla standart birimler (saniyeler, saatler, yıllar) olarak ortaya konan mekânsal ve homojen bir ortamla temsil edilir. Söz konusu zaman anlayışı, zamanın akışkanlığını yok saymak suretiyle zamanı eylemsizlik ve durağanlık olarak açıklar.

Oysa Bergson'un somut süre olarak adlandırdığı gerçek zaman anlayışı, bizim dolayımsız olarak deneyimlediğimiz zamana tekabül eder. Bu tür bir zamanda ölçüme yer bulunmadığını söyleyen Bergson, deneyimlenen zamanın bölünemez bir süreç oluşturacak şekilde birbirlerinin içinde eriyen bilinç hallerinin geri döndürülemez ardışıklığı olduğunu söyler. Çünkü ne birlik ne çokluk olan ve hiçbir çerçeve içine girmeyen bu şey süekliliktir. Bergson bizim süreyi özellikle uykudayken yaşadığımızı belirtir. Uyurken bilincimiz süreyi ölçmez, onu yalnızca hisseder.

Bergson'a göre, bilinç süreyi onu durdurmadan, kendisine dönerek kavrar; bu da ancak sezgi içerisinde mümkün olur. Böylelikle zaman sezgisi "içsel yaşamın akışı" olup çıkar. Bilinç hallerini esas almadığımız takdirde, zaman kavramımızın mekânsallaşmış zaman imgesinden öteye gidemeyeceğini bildiren Bergson'da dünyanın sürekliliğini sağlayan şey, bellek ve dolayısıyla bilinçtir. Gerçekten de ona göre, gerçek veya süre olarak zaman ancak bilinç hallerimizle birlikte kavranır. Manevi hayatımız, en iyi bildiğimiz ve en çok emin olduğumuz varoluştur. Bu yüzden hayatı anlama çabamızda, manevi yaşamımız bize gerçek anlamda yol göstericilik yapar. Çünkü süregelmek yalnızca bilincimize özgü bir şey değildir. Sürenin "evrene içkin olduğunu," yani onda süregeldiğini savunan Bergson, zamanın doğasına tam olarak nüfuz ettiğimiz takdirde, sürenin yaratma olduğunu kolaylıkla anlayabileceğimizi bildirir. O, evrenin tıpkı bilinç hallerimiz gibi süregelmekte olduğunu, formdan forma geçiş süreci içinde bulunduğunu söyler. Bu yüzden onun bakış açısından evrim, hayatın özüdür ve gerçek süre içerisinde yer alır.

Evrim, geçmişin şimdi içerisinde gerçek anlamda devamını, yani süreyi gerektirir. Bir canlıyı ya da doğal sistemi bilmek demek, sürenin aralığına yerleşebilmek demektir. Gerçek süre birbirlerinin içine giren heterojen anlardan oluşur. Evrim hareketi için de aynı şey söylenebilir. Bir şeyin evrim süreci içinde olması, bize zaten süre kavramını verir. Evrimin her bir anı bu anlamda,

birbirinin içine girer ve bir tarih meydana getirir. Hayatın söz konusu tarihi, evrimin kendisinden başka bir şey değildir ve bu yüzden hayatın da bir tür belleğinden bahsedilebilir.

Hayatta önceden hazır verilmiş formlar yoktur; hayat kendi formlarını değişen koşullara göre sürekli olarak yaratır. Hayatın kendi içinde tüm farklı eğilimleri barındırdığını ve onlarla birlikte türlerin birbirine karşı dizilerini yarattığını söyleyen ve bunun bize birbirine karşı yollarda yepyeni formlar yaratan yaşamın genel hareketinden söz etme imkânı verdiğini söyleyen Bergson, söz konusu genel hareketi oluşturan şeye hayat hamlesi adını verir. Hayat hamlesi, onda "hayatı giderek daha karmaşık formlarla, gittikçe daha yüksek düzeylere taşıyan içsel bir ittirme ya da atılım", durmaksızın yenilenen yaratmadır. Bergson, bu yüzden hayatın gerçekleştirilmesi gereken bir amacı olduğu düşüncesini reddeder.

Hayatın, birbirine karşıt evrim yollarına ayrılmış bir ve aynı atılımın devamı olduğunu öne süren Bergson, manevi hayatımızın zamandan meydana geldiğini ve bu yaşamın süregelen dizisinin bölünebilir olmadığını ileri sürer. Bu yüzden dikkatimiz bilinç halleri arasındaki fark edilir bir değişikliğe çevrildiğinde, süre gelmez. Bergson, bu yüzden hayatın düzeninin psikolojik olduğunu iddia eder. Simgelerin üstünü örttüğü manevi yaşam zamandan oluşmuştur. Hayatın sürekliliğine dikkatimizi ne kadar çok verirsek, organik evrimin bilincin evrimine benzediğini o kadar kolaylıkla fark edeceğimizi söyleyen Bergson'a göre, hayatın da tıpkı bilinç gibi her anda bir şey yarattığını söylemek gerekir. Hayat, hakiki süreklilik ve gerçek hareket anlamlarına gelen "yaratıcı evrim"dir.

Bergson söz konusu sisteminde, Tanrı'yı hayat hamlesinin iç güç kaynağı olarak ele alır. Onun görüşünde, Tanrı'nın gerçekliği yaratıcılık olarak ortaya konur. İlahî bir etkinlik olan yaratma, hayat hamlesinin üç ayrı kolda ilerleyerek, bitkileri, hayvanları ve insan varlığını meydana getirmesi sürecine karşılık gelir. Bu süreç yaratıcı, dinamik ve evrime dayalı bir süreçtir. İnsan

varlığının en son ve en olgun noktasında yer aldığı bu sürecin, insanın çok çeşitli başarılarıyla beşeri ve toplumsal alanda da sürüp gittiğini öne süren Bergson'a göre insan, yaratıcı süreci kendisinde duyup, keşfedip, anlayıp, anlamlandırmakta ve esere dönüştürmektedir.

Whitehead

Alfred North Whitehead (1861-1947) de, tıpkı Bergson gibi, olguların diğer olgulardan tam bir yalıtılmışlık hali içinde var olduğunu kabul eden analitik düşünce tarzına meydan okumuştur. O, şeylerin özünde birbirleriyle ilişkili olmanın bulunduğunu söylüyor, yine Bergson gibi töz metafiziğini eleştirerek, felsefede statik ya da değişmez bir varlık anlayışına karşı çıkıyordu. Dünyada yalnızca olaylardan meydana gelen sınırsız bir ağın varlığından söz edilebileceğini öne süren Whitehead, yine Bergson gibi felsefenin bilimin yarım bıraktığı şeyi tamamlamak durumunda olduğunu söylemekteydi. Bu yüzden bilimin ayırma eğilimi gösterdiğini, felsefenin birleştirmeye çalışması gerektiğini öne sürdü. Kendisine bilimsel analizin ıskaladığı şeylere, yani moral sezgilerimize ve hayata hakkını verecek bir felsefe inşa etme görevi veren Whitehead, bu felsefenin bir süreç felsefesi olması gerektiğini ifade etme noktasında da Bergson'la uyuştu. Fakat Bergson'un daha mistik olduğu yerde, Whitehead çok daha akılcı bir filozoftu. Rasyonalist gelenek içinde yer alan bir filozof olarak, bununla birlikte, sözgelimi Aydınlanmacıların rasyonalizminden önemli ölçüde ayrıldı. Süreci çok ciddiye alan Whitehead'in rasyonalizmi, Hegel'in akılcılığına yakındı. Evrenin nihai akılsallığına beslediği inançtan yola çıkan Whitehead, felsefenin görevinin "olgulardaki formları aramak" ve bu formları birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerine de vurgu yapacak şekilde ortaya çıkarmak olduğuna inandı.

***Klasik Felsefe ve Metafiziğin Eleştirisi*:** Whitehead her felsefe ya da düşünce bütünün, kendi temelini ortaya koyan bir

önkabul olarak, kavramsal ya da kategorik bir şemaya sahip olduğunu düşünür. Büyük ölçüde bilinç şemaları olarak var olan bu şemalardan her biri, sıradan insanların olduğu kadar bilim insanlarının da kendilerini ve içinde yaşadıkları dünyayı anlamalarını mümkün kılan kavramlara, hipotezlere ve teorilere şekil verir. Whitehead, modern düşüncenin temelindeki kategorik şemanın tamamıyla 17. yüzyıl fiziğinin ürünü olduğunu söyler. Bu şema fizik alanında uzun bir süre boyunca başarıyla iş görmüş olsa da onun özellikle psikoloji, bilgi teorisi ve etik benzeri alanlardaki uygulamaları tatmin edici olmaktan uzak olmuştur. O, 20. yüzyılda ortaya çıkan rölativite teorisiyle kuantum fiziğinin, Batı düşüncesine yaklaşık üç yüzyıldan beri egemen olan kategorik şemanın kendi alanında bile uygunsuz hale geldiğini açıklıkla gösterdiğini düşünür.

Whitehead söz konusu kavramsal çerçevede ya da kategorik şemada ortaya çıkan pek çok güçlük ya da problemin ana kaynağının "basit yer" anlayışı olduğunu söyler. Buna göre Newton, şeylerin doğasının mekânda var olan bireysel madde parçacıklarından meydana geldiğini varsaymak açısından Antik Yunan atomcusu Demokritos'u takip eder. Whitehead'e göre, buradaki hata esas itibariyle bir madde parçacığını, bütün ilişkilerinden soyutlayarak, zaman ve mekân içinde basit bir yere konumlandırıp, salt soyutlamalar üzerinden ilerleme yanlışından oluşur. Oysa Whitehead, doğanın ilk ve temel öğeleri arasında, söz konusu basit yer özelliğine sahip olan hiçbir unsur bulunmadığını ileri sürer. Başka bir deyişle, yalıtılmış atom kavramı bir soyutlamadan başka hiçbir şey değildir. Bu soyutlamalar ise tanım gereği, bir şeyin somut varoluşundan ve çevresinden koparılışını ifade eder. İşte söz konusu soyutlamayı somut bir şeyle karıştırma hatasına, Whitehead, "yanlış yere konumlandırılmış somutluk hatası" adını verir.

O, bu türden şey ya da soyutlamaların bilimsel düşünce açısından faydalı ya da işe yarar kavramlar olabilmekle birlikte, nihai gerçekliğe ilişkin sözde doğru betimlemeler olarak alındıkla-

rı zaman, somut gerçekliğin tahrif edilmesine neden olduklarını söyler. Modern düşüncenin kavramsal çerçevesi, dahası temel donanımı veya araçları bakımından fevkalade zayıftır. Çünkü Whitehead'e göre, basit yer kavramı veya zamanın mekânın başkaca bölgeleriyle olan ilişkilerinden yalıtılmış müstakil madde parçacığı tasavvuru, kaçınılmaz olarak burada olanlar ile orada olanlar, şimdiler ile sonralar veya nedenler ile sonuçlar arasında zorunlu bir bağa yer bırakmaz. Bu ise "gözlemlenmiş olandan gözlemlenmemiş olana, tek tek durumlardan genellemelere veya geçmişten geleceğe yapılan çıkarımın haklı kılınamayacağını" ifade eden bir problem olarak tümevarım probleminin zuhur edişi anlamına gelir.

Basit yer kavramıyla ilgili bir diğer önemli güçlük de algı teorisiyle veya Whitehead'in "modern düşüncenin doğayı ikiye bölmesi" dediği şeyle ilgilidir. Söz konusu modern eğilim, her şeyden önce varlığı öznel ve nesnel alan olarak tam ortadan ikiye böler. O, dahası yer kaplama, hareket benzeri birincil nitelikleri renk ve koku benzeri ikincil niteliklerden ayırdıktan sonra, birincil nitelikleri nesnel alana veya fiziki dünyaya, ikincil nitelikleri ise özneye veya öznel deneyime bağlar. Onun bir başka versiyonu, bilinçte idrak edilen doğayı söz konusu bilinci belirleyen doğadan ayırır. Doğayı gözlemleyen zihinlerin gözlemlenen doğadan farklı türden şeyler olduğunu ifade eden bir eğilim veya düşünce olarak doğanın ikiye bölünmesi, basit yer kavramının bir diğer olumsuz sonucu olup, bir büyük çelişkiye işaret eder. Bu eğilim ya da görüşe göre, duyu algısının bildik, sıradan nesneleri, sözgelimi şu karşımda gördüğüm dört katlı büyük fakülte binası veya heybetli dağ ya da gökyüzünde bütün gücüyle ışıyan güneş, gerçekdışı olmak durumundadır.

Whitehead bütün bu epistemolojik güçlükler göz ardı edilse bile, eski ya da alışılmış dünya görüşünününinanılması neredeyse imkânsız bir görüş olduğunu, genel olarak benimsenen estetik görüşlerle ve ahlaki inançlarımızla çatıştığını söyler. Çünkü ona göre, günlük deneyimin filozofların içinde yaşadığı, fizikçiler ta-

rafından bile olumlanan dünyası, duyumsal açıdan aralarında hiçbir farklılaşmanın söz konusu olmadığı zamansal ve mekânsal ayrı birim ya da kendiliklere ilişkin bir deneyime tekabül etmez. Gerçekten de istisnasız herkesin deneyimi, sürekliliği, kalıcılığı, duyumsal ayrıntıları ve hatta değeri ihtiva eder. Whitehead, bu yüzden şairlerin ya da sanatçıların ikincil niteliklerin gerçekdışı olduğunu bildiren bilimsel dogmaya inanmayı reddetme noktasında yerden göğe kadar haklı olduklarını kabul eder.

Metafiziği: Whitehead eski kavramsal çerçeveyi veya metafiziği bu şekilde eleştirdikten sonra, kendi metafiziğini ortaya koyar. Onun bu yeni metafiziğinin üç temel kavramı vardır: Olay ya da okasyon, prehansiyon ya da kavrayış, ezeli-ebedi nesneler. Buna göre, Whitehead'te evren, birbirleriyle ilişkili olaylardan meydana gelir. Onun olaylar olarak gerçeklik birimleri, Demokritos'un ve Newton'un atomlarından içerikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri yönünden farklılık gösterir. Atomlar katı oldukları için birbirlerine karışamazlar, birbirlerinin içine giremezler. Bundan dolayı onların ilişkileri her zaman harici bir ilişki olarak kalır. Whitehead işte bu yüzden atom teriminin yerine fiili kendilik, olay, asal oluşum veya aktüel okasyon terimini kullanır. Onun söz konusu fiili kendilikleri, cansız atomların tam tersine doğanın yaşamındaki külçelerdir. Bundan dolayı doğada hiçbir zaman yalıtılmış olarak durmazlar, fakat tam tersine kendilerini çevreleyen bütün bir yaşam alanıyla içsel ve yakın bir ilişki içinde bulunurlar. Whitehead atomcu materyalizmin mekanik bir dünya ya da doğa görüşüne götürdüğü yerde, kendisinin öne sürdüğü olayların veya fiili kendiliklerin canlı bir organizma olarak tabiat görüşüne vücut verdiğini söyler. Ona göre, Tanrı'dan ister söz edelim ister etmeyelim, konusu fiili kendiliklerin dünyanın kendilerinden meydana geldiği nihai gerçek şeyler olması nedeniyle her şeyde aynı yaşam ilkesinin bulunduğunu kabul etme zorunluluğumuz vardır.

Whitehead bu asal oluşum, olay veya fiili kendiliklerin tam olarak ne olduğunu ifade edebilmek için, kendi bilincine döner ve onlara bununla ilgili iyi bir örneğin özbilinçte bulunduğunu söyler. Çünkü bir olay, maddi bir şey olmadığı için, ona göre en iyi bir deneyim olarak anlaşılır. Bu olay, okasyon ya da fiili kendilikler var olmazlar, fakat olup biterler. Gerçekten de onun söz konusu okasyon ya da olayları, sürekli olarak değişen varlık ya da kendiliklere işaret eder. Bütün bir gerçeklik alanı fiili kendiliklerden, deneyim damlalarından, olay örgülerinden meydana geliyorsa eğer, buradan doğanın sürekli bir değişme içinde olan, her uzuv veya unsurunun başka her unsuruyla ilişkili bulunduğu bir organizma olduğu sonucu çıkar. Alternatifinin statik bir evren telakkisi olduğu bu görüşe göre, evren yenilik yönünde yaratıcı bir ilerleme içinde bulunan devasa bir organizma olmak durumundadır.

Whitehead'in söz konusu fiili kendiliklerinin unsurlarının birbirlerine nasıl bağlandıklarını, bu kendiliklerin de daha sonra başkalarıyla nasıl ilişkili hale geldiklerini açıklamak için kullandığı terim "prehansiyon" ya da kavrayıştır. O, dünyadaki hiçbir şeyin ilişkisiz olmadığını, her fiili kendiliğin yaratıcı süreç tarafından kümeler, topluluklar veya örgüler halinde bir araya getirildiğini söyler. İşte bu süreçte, fiili kendilikler kavrayışların birlikte varoluşu tarafından şekillendirilir. Whitehead her kavrayış ya da "prehansiyon"un üç faktörden oluştuğunu belirtir: Kavrayan "özne", kavranan "veri" ve nihayet öznenin veriyi nasıl kavradığını gösteren "öznel form" Whitehead kavrayışların ayrıca çeşitli türleri olduğunu belirtir. Bunların en başında ise duygular olarak adlandırılan "pozitif kavrayışlar" ve duygulardan elimine edilenlerden oluşan "negatif kavrayışlar" gelir. Whitehead söz konusu "öznel formlar"ın veya verilerin kavranma tarzlarının, duygular, değerlemeler, amaçlar ve bilinç de dahil olmak üzere çok çeşitli olduğunu söyler. Ona göre, en temel kavrayış veya "prehansiyon" tarzı, somut deneyimin temel özelliği olarak duygu olup, ondan fiziğin dilinde dahi söz etmek anlamlı

olur; çünkü fiziki duygular fizikçinin dilinde veya düşüncesinde enerjinin transferine işaret eder.

Fiili kendiliklere, olay veya oluşumlara vücut veren, onları topluluklar halinde bir araya getiren yaratıcı süreci, asli gerçeklik türünü tanımlama noktasında, Whitehead kendisindeki Platonik etkiyi açığa vuracak şekilde ezeli-ebedi nesnelere başvurur. Buna göre bir fiili kendiliği her ne ise o yapan şey, ezeli-ebedi nesnelerin söz konusu kendiliğe belirli ve belirgin bir karakteri damgalamış olmalarıdır. Platon'un idealarına benzeyen bu ezeli-ebedi nesneler yaratılmamış gerçekliklerdir; onlar yuvarlaklık veya karelik, korkaklık ya da cesaret, yeşillik ya da beyazlık benzeri örüntü ya da niteliklerdir. Buna göre fiili bir kendilik, belirli bazı ezeli-ebedi nesneleri seçip, diğerlerini reddettiği için diğer mümkün karakterleri değil de belirli bir karakteri kazanır. Bu yüzden fiili bir olay, çeşitli ezeli-ebedi nesnelerin bir tikel örüntüde bir araya gelmeleri suretiyle oluşturulur.

Whitehead, ezeli-ebedi nesnelerin, aynen Platon'un ideaları gibi, kimliklerini şeylerin akışından bağımsız olarak koruyan imkânlar olduğunu söyler. Ezeli-ebedi nesneyle fiili bir kendilik arasındaki ilişki, kendiliğin ezelî-ebedi bir nesneye onu bir kez seçişinden sonra nesnenin karakterini ona damgalamasından oluşur. Buna göre basit ezeli-ebedi nesnelerin fiili kendiliklere karakterlerini damgaladığı yerde, kompleks ezeli-ebedi nesneler kendiliklerden oluşan topluluklara, olay örgüleri veya kümelerine belirlilik kazandırır veya onlara olgu statüsü yükler.

Ezeli-ebedi nesnelerden imkânlar olarak söz etmesi, Whitehead'ın söz konusu imkânların nerede ve nasıl var olduklarını açıklamasını gerekli hale getirmiştir. Sadece fiili kendilikler var olduğuna göre, ezeli-ebedi nesnelerin statüsü nedir? Whitehead bütün ezeli-ebedi nesneler arasından bir tanesini ayırıp, ona Tanrı adını verir. Onun bakış açısıyla Tanrı, bir yaratıcı değildir; "yaratılıştan önce var olmak yerine, yaratılışla birlikte" var olur. Onun bakış açısıyla dünyadaki yaratıcı süreci düzenli ve amaçlı bir süreç haline getiren şey, ezeli-ebedi nesnelerin

veya imkânların varlığıdır. Söz konusu imkânların Tanrı'nın ilksel doğasında var olduğunu söyleyen Whitehead'e göre, Tanrı ezeli-ebedi nesneler ile fiili olay veya okasyonlar arasında etkin bir yaratıcılık görevi üstlenir. Ezeli-ebedi nesneler arasından uygun imkânları seçen Tanrı'dır. Bununla birlikte Tanrı, söz konusu ezeli-ebedi nesneleri dünyadaki fiili kendiliklere zorla empoze etmez. O, sadece söz konusu imkânları, bir cazibe unsuru olarak temsil ve takdim eder. Tanrı'nın yaratıcı etkinliğini ifade eden şey, zor ya da baskı değil, fakat iknadır. Tanrı'nın uygun imkânları sunması, bununla birlikte fiili kendiliklerin onları seçeceği anlamına gelmez, bu imkânların seçilmesini garanti etmez. Tanrı'nın ikna edici cazibesi kabul gördüğü zaman, sonuç düzen, ahenk ve yenilikçi ilerleme, reddedildiği zaman ise, uyumsuzluk ve kötülüktür. Tanrı uygun ve doğru imkânların hayata geçirilmesi için çalışan nihai ilkedir. Dünyada istikrarlı bir düzen dediğimiz ve sezgilerimizdeki şeylerin kalıcı doğruluğu olarak deneyimlediğimiz şeyin, Tanrı'nın doğası olduğunu bildiren Whitehead'e göre, Tanrı dünyayı yaratmaz, fakat kurtarır. O, "dünyanın hakikat, güzellik ve iyilik vizyonuyla ona rehberlik eden şairidir".

PRAGMATİZM

Pragmatizm de 20. yüzyıl felsefesinin kurucu boyutunu oluşturan çağdaş metafizikçilerin hemen yanı başına konumlanır. Bunun da en önemli nedeni, pragmatist düşünürlerin de yeni bilimsel gelişmelerden ve bu arada evrim teorisinden etkilenmiş olmalarıdır. Onlar, bu etkiyle çağdaş bilime uygun düşen yeni bir varlık ve bilgi anlayışı geliştirme, bilim ile felsefeyi yeni ve daha sağlam bir zemin üzerinde bir araya getirme cihetine gitmişlerdir. Gerçekten de pragmatizmin aslında, modern düşüncenin, kendi başlarına alındıklarında, çağdaş uygarlık açısından tehlikeli birtakım sonuçlara götürmeleri kuvvetle muhtemel iki farklı

eğilimin bir sentezini temin etme veya ortak paydasını bulma gayretinin bir ürünü olduğu söylenebilir. Pragmatist filozoflara göre, bu eğilim ya da felsefelerden birincisi, deneyimciliğin, yararcılığın ve bilimciliğin birleşik etkisi altında gelişen, Darwin'in evrim teorisinin doruk noktasını oluşturduğu seküler, otoriter görüşe tekabül eder. Bu gelenek, dünyayı ve insanlığı doğadaki mekanik ya da biyolojik sürecin parçaları olarak görürken, insan zihnine söz konusu doğal ya da fizik süreçlerin gözlemcisi veya yansıtıcısı olma statüsünü yükler.

Pragmatizm, bu görüşün karşısına Berkeley, Spinoza, Kant ve nihayet Alman idealistleri tarafından temsil edilen idealist eğilim ya da geleneği koyar. Bu gelenekte ise akla, insan zihnine olağanüstü büyük bir güç yüklenir. Böylesi devasa bir güçten destek alan filozoflar, şeylerin bütün bir doğasıyla ilgili olarak kuşatıcı teoriler inşa etme noktasına gelmişlerdir. Bu iki ana gelenek arasında her geçen gün biraz daha büyüyen bir yarık ya da boşluk bulunduğunu varsayan pragmatist filozoflar, dahası onların birbirlerini dışlayıcı, hatta yok sayıcı bir konumda bulunduklarını ifade ederler. Gerçekten de bilimci bakış açısı, idealist felsefenin nesnel delillerden yoksun bulunan bir metafizikten ibaret olduğunu ileri sürer. İdealist veya metafiziksel bakış açısı ise bilimin kabullerinin beşeri hayatın birtakım temel unsurları, insanlara enerjilerini hayata geçirmek ve yaymak açısından bir gerekçe ve amaç duygusu sağlayan ahlaki kanaatleri ve dini inançları yönünden bir tehdit oluşturduğunu savunur.

Pragmatizm işte bu iki zıt gelenek arasında bir uzlaşma ya da sentezi hayata geçirmeye çalışır. O, bilimci gelenekle bütün bir gerçekliğe ilişkin kuşatıcı bir bilgi ve kavrayışımızın olamayacağı ve şeyleri farklı perspektiflerden bilebildiğimiz konularında tam bir uyuşma sergiler. İdealist felsefeyle de ahlak ve dinin, daha doğrusu bütün bir değerler alanının beşeri deneyimin çok önemli bir parçasını meydana getirdiğini öne sürmesi açısından benzerlik gösterir. Fakat pragmatistler bu noktada, bu iki gelenekten birine dayanarak diğerini reddetmeyi kabul etmedikleri

gibi, birini diğeri aracılığıyla temellendirmeyi de reddederler. Sözgelimi Tanrı, değerler ve özgür irade benzeri konulara, bilimci veya entelektüalist bir bakış açısıyla yaklaşmayı hiçbir şekilde kabul etmezler. Bunun yerine söz konusu iki gelenekte doğru olan unsurları, eylem zemininde bir araya getirme yolunu seçerler. Buradan da ortaya, diğer teori yerine belli bir teoriyi kabul etmenin veya insanların özgür iradeye sahip olup olmamalarının uygulamada nasıl bir farklılık yaratacağını sormak gerektiğini ifade eden meşhur pragmatik ilke çıkar.

Pragmatizm, Charles Sanders Peirce'tan Richard Rorty'e kadar uzanacak şekilde, pekçok filozof tarafından temsil edilmiştir. Hatta pragmatizm kapsamı içinde biri reformist, diğeri devrimci pragmatizm olmak üzere, iki ana damarın varlığından söz edilir. Tüm farklı düşünürlerde ortak olan şeylerin başında ise bilim ile felsefeyi bir araya getirme, felsefeyi metafiziksel aşırılıklardan ve Kartezyen felsefenin yapay sınırlamalarından kurtarma çabası gelir. Çok sayıda düşünürün varlığına rağmen, pragmatizm deyince akla gelen iki düşünür James ve Dewey'dir.

James

Gerçekten de William James'in (1842-1910) adı pragmatizmle neredeyse özdeşleşmiştir. Zira düşüncenin nereden ve nasıl türediğini ya da onun öncüllerinin neler olduğunu sormak yerine, onun sonuçlarını inceleyen James'in gözünde pragmatizm, ilk nesnelerden, ilkelerden, kategorilerden öteye, son nesnelere, ürünlere, sonuçlara ve olaylara yönelmektir. James'a göre, kendisinden önceki klasik felsefe "nesne nedir?" diye soruyor ve kendisini önemsiz şeylerde kaybediyordu. Darwin'in evrim teorisi, "varlığın kaynağı nedir?" diye soruyor ve kendisini yıldızlar yığınında yitiriyordu. Oysa pragmatizm, "sonuçlar nelerdir?" diye sorup düşüncenin yüzünü, eylem ve geleceğe yöneltir. Nitekim James, hayatı doğrudan ilgilendiren somut olgulara, eylemlere, insanın yaşamını şimdi ve yakın gelecekte doğrudan etkileyen güç ve eyleme önem vermiştir.

Bilgi ve Varlık Görüşü: James daha ilk görüşlerinden başlayarak, felsefi konumunu bir tür radikal deneyimcilik diye ifade eder. Ona göre, dünyaya dair bilgimizde, iki aday veya konum karşı karşıya gelir: Deneyimcilik ve akılcılık. James, bunlardan akılcılığı benimsemiş olanların ilke insanları, deneyimciliği benimsemiş olanların ise eylem insanları olduklarını söyler. James'a göre, akılcı filozof bütünden parçalara, tümelden tikele doğru ilerlerken, olguları ilkelerden türetme çabası içine girer. O, bununla da kalmayıp nihai hakikati söz konusu çıkarsanmış sonuçlardan meydana gelen sistemde bulur. Oysa deneyimci, işe tikel olgularla başlar; parçalardan bütüne gidip, ilkeleri de olgulardan yapılmış tümevarımlar olarak açıklar. James, deneyimcinin nihai hakikat düşüncesine yabancı olduğu iddiasıyla ampirizminin mahiyetini ortaya koyduktan sonra, ondaki "radikal" nitelemesinin, felsefi tartışmada geçen bütün terim ve unsurların deneyim tarafından tanımlanabilir olması talebini dışa vurduğunu söyler. Yani, radikal deneyimcilik felsefede hiçbir şeyin töz, mutlak, ruh benzeri deneyimlenmemiş metafiziksel kendiliklere başvurmayı gerekli kılacak şekilde inşa edilmemesi talebini ifade eder.

Onun gibi bir deneyimci için var olan her şey "saf deneyim"dir. James'da monizm bir hipotez olarak öne sürülür. Gerçekten de onun monizmi belli bir töz ya da tek bir olgunun var olduğunu öne süren bir monizm değildir. O, monizmiyle şeyler çokluğunun anlaşılabilir bir birlik meydana getirdiğini anlatmak ister. Buna göre, onun radikal deneyimciliği, kendisinin "saf deneyim" adını verdiği, dolayımsız bir biçimde verilmiş olmayan bir birliği postulat olarak öne sürer. Gerçekten de James'ın radikal deneyimciliği, sırasıyla "bir postulattan, sonra bir olgu beyanından ve nihayet genelleştirilmiş bir sonuçtan" meydana gelir. Var olan şeyin esas saf deneyim olduğunu bildiren postulat, sadece deneyimden türetilebilen terimlerle açıklanıp ifade edilebilir olan konuların filozoflarca tartışılabilecek konular olduğunu dile getirir. Mümkün deneyim alanını aşan bir varlık, felsefi tar-

tışmanın dışında kalır. Onun deneyimciliğindeki olgu beyanı, birbirleriyle ilişkili olan şeyler kadar ilişkilerin kendilerinin de deneyimin konusu olduğunu ifade etmeye karşılık gelir. James bu olgu beyanından nihayet, bilinebilir evrenin sürekli ve düzenli bir yapıya sahip olduğu genelleştirilmiş sonucunu çıkartır. Buna göre saf deneyimde, refleksif düşüncenin bilinç ve içerik, özne ve nesne, madde ve zihin benzeri ayrımları henüz yoktur. Saf deneyim anlayışı, işte bu anlam içinde monist bir teoriye işaret eder. Bu yüzden, James ondan zaman zaman "dünyadaki ilk malzeme, her şeyin kendisinden oluşmuş olduğu hammadde" olarak söz eder. Saf deneyim, fiziki ya da psişik veya manevi bir şey olarak tanımlanamaz; o, mantıksal olarak ayrımlardan önce geldiği için fiziki veya psişik bir şey olmama anlamında nötrdür.

Yöntem Olarak Pragmatizm: James pragmatizmin "sadece bir yöntem olduğunu" ileri sürer. Bir yöntem olarak pragmatizm, insan yaşamının bir amacı olduğunu ve insan ile dünya üzerine olan rakip teorilerin, işte bu amaçla sınanması gerektiğini söyler. İnsanın amacının, elbette tek bir tanımı yoktur; insanın amacına dair kavrayışın düşünme faaliyetinin bir parçası olduğunu söyleyen James'a göre, felsefi düşünme insanlar var olan şeyleri ve içinde yaşadıkları dünyayı anlama çabası sergiledikleri zaman ortaya çıkar. Amaç kavramı zaten anlamını, insanların kendilerini evrende evlerindeymiş gibi hissetmeleri genel hedefiyle ilişki içinde, biraz da bu düşünme faaliyetinden alır.

Bir yöntem olarak pragmatizm bu yüzden öncelikle "aksi takdirde sonuçsuz kalmaya mahkûm metafizik tartışmaları nihayetlendirmenin veya bir karara bağlama"nın yöntemi olarak gelişir. Buna göre James, *A* kişisinin *x* teorisini, *B* kişisinin de *y* teorisini öne sürmesi durumunda, pragmatizmi benimsemiş bir kimsenin söz konusu iki teorinin de sonuçlarını inceleyeceğini söyler. İki teori, insanın amacına uygun düşen pratik sonuçlar üretme noktasında herhangi bir farklılık içermiyorsa eğer, onlar gerçek-

te bir ve aynı teori olmak durumundadırlar. James, rasyonalizmi işte bu yüzden reddeder. Gerçekten de rasyonalizm dogmatik bir teoridir, çünkü dünya hakkında, hayatın pek çok unsurunu karanlıkta bırakan terimler kullanarak kesin sonuçlu yanıtlar temin etme iddiasıyla ortaya çıkar. Oysa James'ın pragmatizmi, her koşul altında hayata yakın durur. James dogmatizme, yani düşünme sürecini olgunlaşmadan sonuçlandırmaya karşı çıkarken, düşüncenin ipuçlarını hayatın kanıtlanmış olgularından almasını, insani amaçlara ve hayata hizmet etmesini ister.

Onun pragmatizmi, düşünceyi yeni ve verimli sonuçlara gidecek şekilde harekete geçirmesine rağmen, mutlak ve değişmez hakikatlerle arasına mesafe koyar. Bilimde ya da felsefede veya teolojide kesin hakikatler olmadığı inancıyla, teorilerin hakikate ancak yaklaşabileceklerini kabul eder. Bütün bu teorilerin anlamlarının, kendi içsel, sözel tutarlılıklarında değil de problem çözme kapasitelerinde aranması gerektiğini öne süren James, salt tutarlılıkla yetinilmeyip bir teorinin "nakit değeri"nin ortaya çıkarılmasını talep eder. Demek ki özünde, insanın hayatı ve amacı açısından faydalı sonuçları temin etme düşüncesini bulunan pragmatizm, pratik hayat yönünden herhangi bir farklılık yaratmayan bir teorinin terk edilmesi gerektiğini söyler.

Dewey

Pragmatizmin bir diğer ünlü ve bir o kadar da önemli filozofu John Dewey'dir (1859-1952). Teorinin kendisindeki versiyonu araçsalcılık olarak geçen Dewey, esas itibariyle metafizik ve epistemolojik meselelerle ve bu arada elbette sosyal/pratik problemlerle ilgilenmiştir. Onun araçsalcılığının da biri negatif ya da eleştirel, diğeri ise pozitif veya yapıcı iki ayrı yönü vardır. Başka bir deyişle, araçsalcılık bir yandan geleneksel felsefeye yönelik bir saldırı, diğer yandan da felsefenin farklı bir temel üzerine yeni baştan inşası olarak gelişir. Dewey'in öğretinin gerek negatif gerekse pozitif yanını, büyük ölçüde çağdaşı Bergson'un felsefesine ilişkin yorum ve değerlendirmelerden türettiği kabul

edilir. Ona göre, insan zihninin normal işleyişinin çıkar gözetmeyen bir faaliyet olmadığını gören Bergson, bu durumda geriye sadece iki alternatifin kaldığını görmüştür: "Ya şöyle ya da böyle hiçbir felsefe yoktur ve her tür bilgi pratiktir ya da felsefe sezgiden meydana gelir." Bergson'un kendisi bu alternatiflerden ikincisini seçmişti. Dewey ise birincisi seçti. Gerçekten de her tür bilginin pratik olduğunu söylerken sezginin bilgi olabilmesine karşı çıkan Dewey, gerek klasik anlamda gerekse Bergsoncu anlamıyla felsefenin imkânsız olduğu sonucuna vardı. Dolayısıyla o, zihnin veya zekânın çıkar gözettiği anlayış veya vukufunu, negatif bir anlam içinde, eski metafiziği yıkmak için kullandı. Fakat o, aynı kavrayışı bir yandan deneyimciliği, bilgideki etkin, amaçlı ve deneysel unsurlara vurgu yaparak daha güçlü bir şekilde öne çıkarmak için kullanmaktan geri durmadı.

Metafiziği: Dewey, aslında genel bir gerçeklik teorisi olarak metafiziğin ne gerekli ne de mümkün olduğunu söylüyordu. Buna rağmen biraz da felsefedeki klasik geleneğe karşı çıkmak için var olan şeylerin doğasıyla ilgili olarak, "doğalcı bir metafizik" diye nitelediği bir metafizik ya da varlık görüşü geliştirdi.

Dewey'in karşı çıktığı klasik felsefe geleneği veya özcü metafizik, hakiki varlığın yetkin, ezeli-ebedi ve değişmez olduğunu varsayarken, örneğin Platon'da olduğu gibi iyi hayat ve iyi toplumun söz konusu yetkin ve değişmez özlere göre şekillenmesi gerektiğini ileri sürmüştü. Aynı anlayış, kalıcı özler dışındaki diğer bütün varlıkların değişmeyle, kusur ve anlaşılmazlıkla belirlenen daha aşağı bir gerçeklik derecesi meydana getirdiğini söylemekteydi. Oluşu değersizleştiren böyle bir özcü metafiziğe karşı Dewey, doğanın söz konusu görüş tarafından aşağı, hatta gerçekdışı kabul edilen bütün unsurlarının başka her şey kadar gerçek olduğunu öne sürer. Değişmenin kendisi hem gerçek hem de evrenseldir, yani gerçekten var olan her şey değişmeye tabi olur. Çünkü hayatın anlamı, öteden beri var olan davranış kalıplarına uymakta değil de sürekli olarak yeni ve değişken durumlara yol açan süreçlerle etkili bir biçimde baş etmeyi öğrenmekte bulunur.

Dewey aynı özcü geleneğin modern dünyadaki görünümü veya versiyonuna da sert eleştiriler yöneltir. Modern düşüncede renk, ses, koku ve tat gibi niteliklerin, ayrı ve kendi içine kapanmış zihin alanına öznel nitelikler olarak tanımlandığını, insan ve doğa, zihin ve madde düalizminin işte bu durumun bir sonucu olduğunu dile getiren Dewey'e göre, bağımsız ve kendinden kaim tözlerin varoluşundan söz etmek doğru değildir. Dönemin neredeyse bütün filozofları gibi o da çağdaş fizikteki gelişmelere paralel olarak, kalıcı tözlerin değil de olayların, süreçlerin ve ilişkilerin varlığını öne sürer. Gerçekten de o, dolayımsız olarak algılanan niteliklerin ayrı ve bağımsız tözlerin özellikleri olmadığını söyler. Onlar, canlı bir organizma çevresiyle temasa geçtiği zaman varlığa gelen bir ilişkiler kompleksinin görünüm veya özellikleridirler. Örneğin bir tablo veya senfoninin nitelikleri, ne zihin içinde ne de duyumlayan varlıktan ayrı bir biçimde nesnenin sabit özellikleri olarak var olurlar. Onlar, olaylar vuku buldukça varlığa gelen ve sonra da yok olup giden özelliklerdir. Gerçekten de Dewey'e göre, ortaya çıktıkları zaman bileşik süreçlerin özellikleri olarak var olan bu nesnel nitelikleri dolayımsız bir biçimde deneyimleriz.

Dewey, natüralist veya doğalcı metafiziğinde, doğal dünyanın en önemli özelliğinin tarih, yani tespit edilebilir bir başlangıcı olup belli bir sonuca doğru götüren, az ya da çok karmaşık bir niteliksel değişme süreci olduğunu öne sürer. Buna göre daha önceki filozoflarda orijinal ve bağımsız kendilikler olarak görülen şeyler, onda bir tarihin ürünleri veya sonuçları olarak anlaşılır. Zihin, insan doğası, bilgi, değer ve benzeri şeyler de Dewey'e göre, belli tarihsel süreçlerin ürünleri olmak durumundadır. Onun söz konusu analizinin pek çoklarına göre, önemli birtakım sonuçları olmak durumundadır. Sözgelimi, klasik felsefenin pek çok filozofu, insan doğasının sabit bir öze sahip olduğunu düşünmüşlerdi. Dewey ise söz konusu düşünce veya inancın, sadece hatalı değil fakat tehlikeli de olduğunu düşünür. İnsan doğasının sabit formlarıyla ilgili iddialar, ona göre, seçkin-

ler tarafından insanları oldukları yerde tutmak amacıyla öne sürülmüş önyargılardan başka hiçbir şey değildir. İnsan doğasıyla ilgili doğru görüşün, bunun tam tersine özgürleştirici olması gerektiğini düşünen Dewey, insan doğasını biyolojik organizma ile çevresi, özellikle de toplumsal çevresi arasındaki karşılıklı etkileşimin ürünü olan bir şey olarak değerlendirir. Ona göre, insanların kişilik ve karakter özellikleri de orijinal ve değişmez özellikler olmayıp, oldukça esnek ve nispeten tamamlanmamış içgüdülerin, çevrenin olumsallıklarıyla olan etkileşimlerinin bir sonucu olmak durumundadır.

Bilgi Görüşü: Dewey, zihin konusunda da benzer bir görüş ileri sürmüştür. Uzun bir süre boyunca indirgenemez bir töz olarak görülmüş olan zihnin tarihin eseri olduğunu, zihnin oluşumu ve şekillenmesinin dil yaratmaya ve kullanmaya muktedir varlıklar arasındaki ortak faaliyetin bir fonksiyonu olduğunu öne süren Dewey, epistemolojide de bilginin konusunun tarihin eseri olduğunu ifade eden meşhur görüşünü öne sürmüştür. Buna göre o, klasik filozofların bilginin doğası ve fonksiyonu konusunda telafisi imkânsız yanlışlara düştüklerini söylemekteydi. Sözgelimi deneyimciler düşünmenin doğadaki sabit şeylere gönderme yaptığını, her ideye gerçeklikte bir şeyin tekabül ettiğini söylerler. Buna göre bir şeyi görmek, o şeyin bir idesine sahip olmaktır. Bu, sadece deneyimcilerin nesneden zihne giden görüşleri için değil, rasyonalistlerin zihinden dış gerçekliklere yönelen hareketleri için de geçerlidir. Dewey iki ayrı versiyonu olan bu görüşe "izleyici bilgi görüşü" adını verir. Çünkü bu görüşte, zihin doğada sabit ve kesin olanı tespit edip ele alma noktasında bir araç olarak görülür. Dewey, aynı görüşte doğanın başka zihnin başka bir şey olduğunu, bilmenin ise izleyicinin faaliyetine benzer şekilde, doğada veya orada olanı görme etkinliği olarak anlaşıldığını söyler.

Bu görüş Dewey'e göre, oldukça statik ve mekanik bir görüş olup, bilgiyi açıklayabilmekten uzaktır. Modern çağın mekanizminden ziyade, çağının evrim teorilerinden etkilenen Dewey, Darwin'in teorisinden hareketle, insanı biyolojik bir organizma olarak değerlendirir ve söz konusu organizmanın en iyi şekilde çevresiyle olan ilişkisi yoluyla anlaşılabileceğini söyler. Bütün diğer biyolojik organizmalar gibi insan da varoluşunu devam ettirmek veya "ayakta kalmak" için mücadele eder. Dewey, insanın çevresiyle olan bu mücadelesinin diyalektik bir karakter arz ettiğini söyler. Dinamik bir biyolojik varlık olarak insanı çevresine bağlamak, onun çevresiyle olan diyalektik ilişkisini ifade etmek amacıyla da deneyim kavramına müracaat eder.

Deneyim temeli üzerinde yükselen düşünme veya bilme ile yapma arasında çok yakın bir ilişki bulunduğunu öne süren Dewey'e göre, düşünmenin biri başlangıçtaki belirsizlik, şaşkınlık, sıkıntı veya ne yapacağını bilememe durumu, diğeri ise sondaki aydınlık, belirli ve çözüme kavuşturulmuş durum olmak üzere iki ana veçhesi vardır. O, düşünme veya bilmenin söz konusu başlangıçtan sona doğru olan güvenli yolculukta, insanı taşıyabilecek yegâne araç olduğunu söyler. Zihin sadece kendisinden bağımsız olan şeyleri bilen bir meleke ya da güç değildir; o, dinamik bir biyolojik organizma olarak insan ile çevresi arasında aracılık etme fonksiyonu görür. İnsanın kaygılarıyla, korkuları, arzuları ve karşı karşıya kaldığı tehlikelerle ilgili her şeye doğru uzanan zihnin bir faaliyeti olarak bilme, şu halde bilişsel bir edim ya da eylemlilikten meydana gelir. Söz edimi, bilgiyi anlamak açısından çok önemli olmakla birlikte, bilgiye ilişkin tam ve doğru bir tasvirin, Dewey'e göre, bilişsel edimi zaruri kılan problemin çevresel kökenini de bir şekilde ihtiva etmesi gerekir.

Ona göre refleksif düşünme, pratik bir durumu dönüştürme, somut bir problemi çözme işiyle meşgul olur. Düşünme bu yüzden çıkar gözetmeyen bir hakikat arayışı olmadığı gibi, doğruluk da şeylerin statik ve ezeli-ebedi bir niteliği değildir. Düşünme insanın çevresiyle arasında sağlıklı ve ahenkli bir ilişki kurma-

sına, onun çevresine uyarlanıp çevresini dönüştürmesine imkân veren zihinsel bir faaliyettir. Gerçekten de Dewey açısından düşünme, bir belirsizlik veya sıkıntı durumu ortaya çıktığı, bir ihtiyaç tatmin edilemediği zaman başlar. İhtiyaçları karşılama, problemi çözme noktasında düşünme, insanı problemin çözüme kavuştuğu, güvenli ve tatminkâr bir duruma taşıyacak bir araç olmak durumundadır. Dewey, düşünceleri de bu çerçeve için-de söz konusu insani hedef veya amaçlara erişmede kullanılan araçsal eylem planları olarak görür.

ONUNCU BÖLÜM

ANALİTİK FELSEFE

Analitik felsefe, 20. yüzyıl felsefesinin çözümleyici boyutu üzerinden gelişen ikinci ana uğrağını temsil eder. Özellikle Anglo-Sakson dünyada geliştirilen felsefe tasavvurunun ifadesi olan analitik felsefenin şemsiyesi altında çok sayıda farklı filozofun yer alabilmesini mümkün kılan birtakım temel özellikleri vardır. Bu özelliklerin en başında ise analitik felsefenin ontoloji anlayışını açığa vuracak şekilde atomiklik özelliği, yani analitik geleneğe mensup filozofların evrenin çok büyük sayıda basit, bağımsız ve müstakil kendilikten meydana geldiğini dile getiren inançları bulunur. Gelenek içinde yer alan farklı filozoflar, söz konusu bağımsız ve basit varlık ya da kendilikleri teşhis edip tanımlama noktasında birbirlerinden önemli farklılıklar sergilerler. Nitekim içlerinden bazılarına göre bu basit kendilikler maddi parçacıklar, bazılarına göre duyu verileri, bazıları için izlenimler, diğer bazıları içinse olgulardır.

Zaten analitik felsefenin belirleyici yanı veya özelliği de işte bu kabulden, yani felsefenin ilk ve temel görevinin analiz olduğu, kompleks gerçeklik, varlık veya kendilikleri kendilerini oluşturan basit kendiliklere indirgeyecek bir analizden meydana geldiği kabulünden çıkar. Gerçekten de analitik felsefe geleneğine mensup filozoflara göre, basit unsurlar, kendileriyle karşılaşıldığında başka herhangi bir şeyin yardımı olmadan dolayımsız olarak anlaşılabilir olma anlamında basittirler. Dolayısıyla, kompleks bir varlık ya da kendilik ancak kendisini meydana getiren basit, bileşensel öğelerine erişmeyi mümkün kılacak bir analiz

tam ve doğrulukla hayata geçirildiği zaman anlaşılıp açıklanabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, analitik felsefe geleneğinde yer alan filozofların, Kant sonrası felsefeye, özellikle de Alman idealizmine, Comte, Marx ve Heidegger gibi bütüncü filozoflara egemen olan açıklama anlayışını veya doğrultusunu tersine çevirdikleri söylenebilir. Sözünü ettiğimiz tüm bu bütüncü filozoflar, basit olanın anlaşılamaz olduğu, ancak ait olduğu bağlama veya bir parçası olduğu bütünün içine yerleştirildiği zaman anlaşılır hale geldiği düşüncesinden hareket etmişler ve açıklamanın yönünün basitten komplekse, küçükten büyüğe doğru olması gerektiğini ifade etmişlerdi. Oysa analitik düşünürler açıklamanın yönünün kompleks olandan basit olana, büyükten küçüğe doğru olması gerektiğini söylerler.

Analitik geleneğe mensup filozoflar, işte bu yüzden "açıklığa" olağanüstü büyük bir önem yüklediler. Bu bağlamda, bilgimizin kaynağını büyük ölçüde meydana getiren deneyimin aslında açık olduğunu kabul ediyorlardı; fakat deneyimin bize yalın öğelerle gelmediğini, karşı karşıya kaldığımız deneyim unsurlarının tam tersine bütünler veya kütleler olduğunu ileri sürdüler. Analitik düşünürlere göre, bizim istenen açıklığa erişmemiz ancak bu deneyim kompleksleri, kendilerini meydana getiren basit bileşensel unsurlara ayrıştırıldığı zaman mümkün olabilir. İkinci olarak açıklığa, zihin deneyimin bu basit bileşenleriyle doğrudan temas içine girdiği zaman ulaşılabilir.

Analitik filozofların böylesi bir açıklık arayışı veya talebi içinde olmaları, onları doğallıkla dile, kendilerini 20. yüzyılın "dile dönüş hareketi"nin en önemli failleri haline getirecek kadar yoğun bir ilgi göstermeye sevk etmiştir. Onların bakış açısıyla, gündelik dilin muğlaklık ve belirsizliklerle dolu olmak anlamında hayli yetersiz, felsefi amaçlar açısından uygunsuz, anlam açıklığına erişmek yönünden sıkıntılı olduğu kabul edilir. Evrenin duyu verilerinden, izlenimler veya yalın olgulardan meydana geldiğini öne süren analitik filozoflar açısından, bu gerçeği açığa vuran şey, gündelik dilin dünyanın acılık ve tatlılık, yeşillik ve

kırmızılık, yuvarlaklık ve düzlük benzeri şeyler yerine evler ve armutlar benzeri bütünlerden oluştuğunu temsil ve ifade etmesidir. Gündelik dili pek çok çözümsüz problem ve felsefi ihtilafın en önemli kaynağı olarak gören analitik filozoflar, bu yüzden felsefi soruşturmanın başlamasından önce, gündelik dilin mümkün olduğu ölçüde arındırılması gerektiğini düşünürler. Gerekli açıklığı temin edecek böyle bir hazırlık çalışmasının kaçınılmaz olduğunu öne süren bu filozoflar, böyle bir hazırlığın layıkıyla hayata geçirilmesi durumunda geçmişin çözümsüz problemleri ve sonuçsuz ihtilaflarının çözümlenip sonuçlandırılabileceğini iddia ederler.

Analitik filozofları Kant sonrası düşüncenin neredeyse tüm filozoflarından ayıran şey de budur, yani dile olan yoğun ilgi ve felsefi problemlere yaklaşımın en iyi yolunun dilsel kullanım üzerinde odaklaşan eleştirel bir inceleme olduğu kanaatidir. Gerçekten de fenomen ile numen arasında bir ayrım yapan ve numenin bilinemediği yerde bilginin yegâne konusunun fenomen olduğunu bildiren Kant'tan sonra, filozoflar ya numenin bilgisinin bir şekilde mümkün olduğunu öne sürme ya da tüm dikkatlerini fenomenler üzerinde yoğunlaştırma alternatifleriyle karşı karşıya kalmışlardı. 19. yüzyıl filozoflarının önemli bir bölümü bilinemeyen numen düşüncesinin çelişik olduğundan hareketle, birinci alternatifi seçip numenin bilinebileceğini öne sürdü. Buna mukabil, bir grup filozof da ikinci alternatife bağlanarak, tüm dikkatlerini fenomenler üzerine yoğunlaştırdı. Dikkatlerini fenomenler üzerine yoğunlaştıranlar, öte yandan yüzyılın ortalarında ikiye bölündüler. Buna göre Comte'un da aralarında bulunduğu bir grup filozof, sadece gözlemlenebilir fenomenler arasındaki mekânsal-zamansal ilişkilerle meşgul oldular. Diğerleri ise fenomenlerin ve fenomenler arasındaki mekânsal-zamansal ilişkilerin en azından kısmen insan zihninin sentezleyici faaliyetinin eseri olduğunu dile getiren Kantçı öğretiye bağlandılar. Aralarında Hegelcilerin, Marksistlerin, Nietzsche ve izleyicilerinin bulunduğu bu ikinci grup, bazen felsefeden

bir ölçüde uzaklaşarak, doğallıkla sosyal psikoloji, antropoloji, sosyoloji ve kültür tarihi doğrultusunda ilerlediler.

Analitik filozoflar işte bu sonuncu gelişmenin felsefe açısından büyük bir felaket olduğunu düşündüler. Onun bir felaketi ifade etmesinin, felsefenin görevinin analiz olduğunu düşünen filozoflara göre, iki büyük nedeni vardı. Bir kere bu çerçeve içinde yapılan çalışmalar, geliştirilen fikirler, analitik filozoflara hiçbir zaman bir felsefe gibi görünmedi. İkinci olarak da örneğin Nietzsche ve izleyicileri tarafından ortaya konan fikir ya da felsefeler, epistemolojik ve ontolojik kabulleri itibariyle, onlara kuşkuculuk ve görecilikle sonuçlanmaya mahkûm felsefeler olarak göründü. Analitik filozoflar bu yüzden, yani baştan itibaren Kantçı inşacılıktan çıkışın bir yolunu aradıkları için, tamamen realist bir yaklaşımla fenomenlerin varoluşu üzerinde yoğunlaşan kanat içinde olmaya özen gösterdiler. Hatta numenlerden söz etmek bu filozoflara saçmalık olarak göründüğü ve fenomen terimi daha az gerçek olan bir şeyi ima ettiği için, onlar numenlerden söz etmekten bile vazgeçtiler. Numenler felsefenin lügatinden bir kez çıkartılınca, fenomenler hakikaten var olan yegâne gerçekler haline geldi. Analitik filozoflar, dahası söz konusu gerçeklikleri, analiz sürecinin kendilerinde son bulduğu basit, bağımsız kendiliklerle özdeşleştirdiler. Felsefenin en merkezi görevi de işte bu noktadan itibaren gerçekliği meydana getirdiğine inanılan söz konusu bağımsız kendiliklerin basitlik ve açıklıklarını gözler önüne sermeye yetecek kadar yalın ve açık olan bir dil bulma problemi haline geldi.

İşte tam da bu noktada, yüzyılın başlarında özellikle Frege ve Russell'ın çığır açıcı çalışmalarıyla, deyim yerindeyse şaha kalkan mantık, olağanüstü hoş bir tesadüfün eseri olarak devreye girdi. Analitik filozoflar da böylelikle "sembolik mantığı ideal veya yetkin bir dilin çerçevesini temin eden bir disiplin olarak görme" durumuna geldiler. Analitik felsefenin mantığa bakışıyla ilgili bu iddia ya da ifadeyi, bu felsefenin farklı versiyonları ya da okullarını tanımlayacak şekilde, öyle sanılır ki en az iki,

hatta üç değişik anlamda yorumlamak mümkündür. Buna göre her şeyden önce Frege, ama esas olarak da Russell ve ilk dönemi itibariyle Wittgenstein, mantığı dilin ve dili de dünyanın gerçek yapısını açımlayan bir araç veya disiplin olarak düşündü. Russell ve Wittgenstein, bununla da kalmayıp, gündelik dilde bu yapıdan ayrılmanın karışıklık ve hatalara yol açtığı, bu durumun da dilin yüzeydeki gramerinin gerçek yapıyı yansıtamamasından kaynaklandığı sonucuna vardılar. Örneğin Wittgenstein ilk döneminde gündelik dilin asıl mantıksal formu gizleyerek düşünceyi açık olmaktan alıkoyduğunu söylüyordu. Frege, Russell ve Wittgenstein, işte bu durumun bir sonucu olarak, felsefi problemlerin dilin yüzeydeki unsurlarına kapılmaktan, onun yüzeydeki gramerini temele almaktan kaynaklanan sözde problemler olduğunu düşündüler. Sözgelimi "Aslanlar kükrer" ve "Aslanlar var olur" benzeri tümcelerdeki benzerlikten dolayı, "var olma" fiilinin tüm diğer fiiller gibi, özneye bir şey yükleme işlevini yerine getirdiği düşünülebilir ve dolayısıyla da varoluş, aslanların kükreme özelliklerine benzer başka bir özellikleri olarak görülebilir. Oysa sembolik mantıkta söz konusu tümcelerin sembolik eşdeğerleri bütünüyle farklıdır; varoluş, yüklemi temsil eden bir sembolle temsil edilmek yerine, "... olan en az bir X vardır" anlamına gelen bir varlıksal ya da tikel niceleyiciyle ifade edilir.

Mantığı dilde ve düşüncede açıklığı temin eden en önemli araç haline getiren söz konusu yaklaşım dışında, "sembolik mantığın ideal bir dilin çerçevesini oluşturması"ndan söz edilebileceği ikinci bir anlamı, mantıkçı pozitivizmde, özellikle de bütün hayatı boyunca bilimin amaçları açısından en iyi dilin ne olduğu meselesiyle uğraşmış olan Rudolf Carnap'ta buluruz. Bununla birlikte, en iyi veya en yetkin dilin ne olduğu konusu, elbette bilimin diliyle sınırlanmış bir konu değildir. Bu açıdan bakıldığında, Russell'ın Whitehead ile birlikte geliştirdiği formel dilin, gereği gibi yorumlandığı takdirde, doğru ve yanlış önermelerin dili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat gündelik dil, sadece doğru önermelerden oluşan bir dil değildir. Gerçek-

ten de gündelik dil emirlerin verildiği, soruların sorulduğu, taahhütlerde bulunulan, inançların dile getirildiği, izinlerin verildiği vs. bir dil olmak durumundadır. İşte bu durum analitik felsefecilerin aynı genel amaç doğrultusunda, dilin yukarıda örneklediğimiz assertorik olmayan yönlerine hakkını veren, standart mantık dışındaki mantıklar üzerinde çalışmalarına yol açmıştır.

Moore

Analitik felsefenin başlangıç tarihi, İngiliz filozofu George Edwards Moore'un (1873-1958), elbette Russell ile birlikte, 19. yüzyılın son çeyreğinde İngiltere'de, Ada Avrupa'sının ruhuna çok aykırı bir şekilde filizlenen idealizme verdiği ünlü tepkiye kadar geri götürülebilir. Hegelci idealizmin İngiliz ayağını temsil eden G. Bradley, Thomas H. Green, J. M. E. McTaggart gibi idealistler, kendilerinin dünya ile ilgili, bilim insanlarına hiçbir şekilde açık olmayan temel birtakım hakikatleri açımladıklarını düşünüyorlardı. Onlara göre bilimde doğru diye nitelenen önermeler, hakikati ifade etmekten çok uzaktır. Bunun en önemli nedeni ise sadece Mutlak'ın veya bütünün bir gerçekliğe sahip olduğu yerde, bilim insanının dünyayı ayrı ve bağımsız nesnelerden oluşan bir varlık alanı olarak görüp bu nesneler arasında hüküm süren ilişkileri betimlemeye mecbur olmasıdır. Gündelik hayatta deneyimlediğimiz zamanın gerçek-dışı olduğunu söyleyecek kadar ileri giden İngiliz idealist filozofları, sadece eriştikleri sonuçlar açısından değil, fakat metodolojileri itibariyle de sağduyuya karşı durdular.

İngiltere'ye hâkim olan bu mutlak idealizme savaş açan Moore, bu savaşta doğallıkla sağduyunun yanında olmuştur. O, idealizme savaş açarken, aynı zamanda metafiziğe karşı çıkıp onun iddialarına şüpheyle bakmıştı. Gerçekten de Moore, daha ilk makalesinden başlayarak, realizmin fiziki dünyanın bağımsız bir varoluşa sahip olmasını gerektiren bir savunusunu ortaya koymak suretiyle, sağduyuya dönüşün temsilciliğini yapmıştı.

O, buradan hareketle, felsefi problemlere yaklaşımının doğru yolunun ise analiz olduğunu öne sürmüştür.

Analizle İlgili Görüşleri: Ona göre, felsefenin görevi, tercihlerimize bağlı olmadan kabul etmek zorunda olduğumuz önermeleri kanıtlamak veya çürütmek değildir. Felsefenin asli görevi, tam tersine söz konusu önermeleri nasıl bildiğimizi açıklamaktan meydana gelir. Bunu yapmanın anahtarı ise bu tür önermelerin bildirdiği şeyi analiz etmekte ve onlarla ilgili bilgi sahibi olduğumuz zaman tam tamına neyi bildiğimizi araştırmakta bulunur.

Moore, analizi önce kompleks bir şeyin bileşensel unsurlarının nasıl bir araya getirilmiş olduğunu tahkik etmek amacıyla, onun parçalarına ayrılmasından meydana gelen bir tür bölme işlemi olarak tanımlar. Bu ayırma sürecinin sonucunda, bileşensel parçaları inceleyip tahkik etme konusunda oluruz. Moore'un işte bu şekilde anladığı analiz ve bölme yöntemine, iki temel metafor hâkim olur. Bunlardan birincisi, saat veya motor benzeri karmaşık bir fiziki nesneyi asli öğe veya parçalarına ayırma metaforudur; ikincisi ise görsel algı metaforudur. Özellikle bu ikinci metaforla, analizin bir sonucu olarak doğasını anlayıp kavramak istediğimiz nesnenin, tıpkı fiziki bir nesnenin gözün önünde olması gibi, zihnin önünde bütün açıklık ve anlaşılırlığıyla olması anlatılmak istenir. Yine aynı bağlamda ve söz konusu metaforlar üzerinden anlatılmak istenen şey, sözü edilen analiz sürecinin analiz edilen şey üzerinde daha yoğun bir biçimde odaklanmaya, onu daha güçlü bir ışık altına çıkarmaya, onu art alanından yalıtlamaya veya kendisini saklayan toz veya önyargı bulutlarından ayıklamaya benzer bir süreç olduğudur.

Şu halde analiz, birlikte bir bütün olarak evreni meydana getiren çeşitli kendiliklerden biri veya diğerini inceleme, tahkik veya soruşturma amacıyla tecrit edip ayırma sürecine tekabül eder. Buna göre, analiz iki temel ya da özsel adımdan meydana gelir; bunlardan birincisi kompleks kendiliklerin basit unsurlarına bö-

lünmesi ve ikincisi ise ayrılan, tecrit edilen söz konusu basit kendiliklerin incelenmesidir. Analizin söz konusu iki adımının olduğu sonucu ise elbette, onun evrenin çok sayıda mutlak olarak basit öğeden meydana geldiği ve başarıyla yürütüldüğü takdirde, analizin her zaman bu öğelerde son bulacağı kabullerinden çıkar. Felsefi problemlerin, dünyanın kendisi veya bilimler değil de analizi ihmal edip evrenden daha çok "simetri ve sistem" talep eden filozofların eseri olduğunu dile getiren Moore, analizi bu şekilde ifade ettikten sonra evrenin neden meydana geldiğini ifade etmeye geçer.

Metafiziği: Moore, metafizikten iki farklı anlamda söz eder. Bunlardan birincisinde, o, metafizikle doğal olmayan nesne ya da nitelikleri, yani evrenin bileşenleri olarak görülmekle birlikte doğal düzenin bir parçası olmayan kendilikleri konu alan disiplini anlatmak ister. İşte bu metafizik, Moore'un reddettiği metafiziktir. Metafiziğin ikinci anlamıyla ise o, evrenin varlık yönünden kuruluşunu veya var olanları konu alan felsefi soruşturma türünü anlatmak ister. İşte bu ikinci anlamıyla metafizik, onun kabul etmekle kalmayıp, katkı yaptığı bir metafiziktir.

Moore, metafiziğinde, her şeyden önce temel ontolojik bölünmenin var olan şeyler ile var olmayan şeyler arasındaki bölünme olduğunu söyler. Bunlardan birinciler, evrenin nesnel bileşenlerini oluşturmakta olup, felsefi soruşturmaya konu olmaya aynı ölçüde hak kazanırlar. O, varlık kategorisi içinde üç nesne türünü birbirinden ayırır: Tikeller, olgular ve tümeller. O, tikellerin beş ayrı varlık türünden meydana geldiği kanaatindedir. Bu varlık türlerini de sırasıyla, maddi şeyler, duyu-verileri, bilinç edimleri, mekân bölümleri ve zaman aralıkları olarak sayar. Zihin terimini kendisinde bilinç edimlerinin söz konusu olduğu bir töze gönderme yapan bir terim olarak düşünmeyen Moore'un bu bağlamda geliştirmiş olduğu teori, zihnin maddi vücutlarda, söz konusu vücutların özelliği olarak konumlanmış olduğuna, hatta bilinç edimlerinden hareketle oluşturulmuş mantıksal bir

yapıma tekabül ettiğine işaret eden bir teoridir. Olgular ise doğru inançların konuları olup, matematiksel denklemlerin veya haber kipindeki tümcelerin gönderge veya referansları türünden şeylerden meydana gelir. Moore, tümelleri de üç ayrı türe ayırır: Bağıntılar, bağıntısal özellikler ve ne bir bağıntı ne de bağıntısal bir özellik olan ayrı bir tümel türü. O, bu üçüncü tümel türünü, açıkça adlandırmadığı gibi, enine boyuna tanımlamaz da; onu sadece sayı benzeri veya iyi türünden nesne ve doğal olmayan niteliklerle örneklendirir.

Moore, söz konusu üç varlık türünden yani sırasıyla tikeller, olgular ve tümellerden sadece tikellerin gerçekten var olduğunu öne sürer. Bizim tanışıklık içine girdiğimiz yegâne tözsel şeylerin maddi cisimlerle bilinç edimleri olduğunu söyleyen Moore, söz konusu varlık listesi veya envanterinin tüketici olmayabileceğine işaret eder. Evrende kendilerini bilmediğimiz, belki de hiç bilemeyeceğimiz şeylerin olabileceğini kabul eder.

Frege

Analitik felsefenin kurucularından biri de Gottlob Frege'dir (1848-1925). Bunun en önemli nedeni ise onun analitik felsefenin en önemli aracını meydana getiren modern matematiksel mantığı bulmuş, yani mantıkta büyük bir devrim gerçekleştirmiş olmasıdır. O, ayrıca idealizmden realizme geçişte de çok etkili bir rol oynamıştır.

Mantık Felsefesi: Frege'nin felsefi ve mantıksal araştırmalarının temelinde "lojisizm" diye tanımlayabileceğimiz yaklaşım bulunur. Söz konusu yaklaşıma göre matematiğin önermeleri, her ne kadar *a priori* olsalar da sentetik önermeler değildirler; onlar, sadece mantıksal aksiyomlarla tanımlardan türetilebilir olma anlamında analitiktirler. Lojisizm işte buradan matematiğin kavramlarını saf mantıksal terimlerle tanımlayıp matematiğin önermelerini birtakım apaçık mantıksal ilkelerden türetme amacı güder.

Frege, söz konusu programı hayata geçirebilmek için öncelikle eski mantığın eksikleriyle sınırlamalarını gözler önüne serme ihtiyacı içinde olmuştur. O, mantık tarihinde sadece iki kayda değer adımın atıldığını görür. Bunlardan birincisi Aristoteles'in klasik mantığı geliştirmesinden meydana gelir. İkincisi ise Hegel'in diyalektik mantığı geliştirmesidir. O, Aristoteles mantığının çok dar olduğunu, oysa Hegelci diyalektik mantığın hiçbir şekilde mantık olmayıp, psikolojiden ibaret olduğunu ileri sürer. Sözgelimi Aristoteles'in tasım mantığında bağıntıları ifade etmenin, bağıntılar üzerinden akıl yürütmenin bir yolu bulunmamaktadır.

Frege, sınırlı olduğunu düşündüğü klasik Aristoteles mantığının, her şeye rağmen mantıksal form üzerinde yoğunlaşmak gibi bir meziyeti bulunduğunu savunur. Ona göre, Hegel'in diyalektik mantığında, bu da yitirilir. Gerçekten de Frege, başta Russell olmak üzere çağdaş pek çok filozofla birlikte, Hegel'in diyalektik mantığının, sanıldığı gibi devrimci bir mantık olmadığını düşünür. Çünkü Hegel de aynen Aristoteles gibi, "özne-yüklem formunun evrenselliğini" varsayar. Fakat Hegel'in mantığı, Frege'ye göre, Aristoteles'in bağışık olduğu bir büyük hataya düşer. Bu hata da onun, mantıksal forma ilişkin olarak bir açıklama getirememiş olmasından kaynaklanır. Frege, aslında Hegel'in bunu yapamamasının, yani mantıksal forma bir açıklama getirememiş olmasının neredeyse kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu. Çünkü ona göre, akıl, idealistlerin öne sürdükleri gibi, dünyayı inşa ediyorsa eğer, o zaman tüm dikkatler zihnin kurucu ya da inşa edici faaliyetleri üzerinde yoğunlaşır. Bu takdirde, mantık da zihnin söz konusu kurucu faaliyetine ilişkin bir tasvir ya da betimleme haline gelir. Bu ise idealist mantığın, Aristoteles'in düşmüş olduğu hataya düşmekle kalmayıp, onu fazladan bir tür psikoloji haline getirmek suretiyle, yanlış bir yöne soktuğu anlamına gelir.

Mantıkta Devrim: Frege, her şeyden önce felsefeyi tüm yargıların, özne-yüklem formuna dayalı olduğunu ima eden eski mantığın sınırlılıklarından kurtarır. İkinci olarak, idealist mantığa karşı çıkmak suretiyle Moore'un epistemoloji üzerinden giderek ortaya koyduğu realizmin mantığa dayalı yeni bir versiyonunu temin eder. Gerçekten de Frege'nin kurmuş olduğu yeni matematiksel mantıktan etkilenmiş ve onu bir analiz aracı haline getirmiş olan tüm filozoflar, realist filozoflardı. Analitik filozoflar, dahası bilgi iddialarımızın ifade edildiği dili analiz etmenin, doğru iddiaların mantıksal formu ortaya çıkarıldığı zaman, evrenin yapısıyla ilgili bilgi vereceğini düşündüler. Mantıksal form ile dünyanın varlık yapısı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşünen Frege'nin mantığı, eskinin terimler mantığından ziyade bir önermeler mantığıydı.

Frege bununla birlikte, önermeler mantığına ilişkin bir analizden söz ederken, insanların fiilen birtakım iddialarda bulunduğu gündelik dil üzerinde çalışmayı teklif ediyor değildi. Gündelik dilin çoğu zaman anlam belirsizlikleri ve tutarsızlıklarla dolu ve muğlak olduğunu düşünen Frege'nin yaklaşımı, idealistlerinki gibi betimsel değil de normatif bir yaklaşım olarak gelişti. Çünkü onun amacı dilin sahip olması gereken mantıksal formu gözler önüne sermekti. Bu yüzden Frege'yi gündelik dilde en fazla rahatsız eden husus, dilin gramatikal formunun mantıksal formu gizlemesi olmuştur. Gündelik dilin yol açtığı bir başka sıkıntı, onun çok fonksiyonlu olmasından kaynaklanır. Gündelik dil, sadece doğru ve yanlış olabilen iddialar ortaya koyup yargı belirtmez, fakat bir yandan da telkinde bulunmak, emir vermek, izin istemek vs. için kullanılır. Yine de o, bir bilişselci olarak dünya hakkında malumat aktarmaya elverişli bir dille ilgilenir. Bunun sağlanabilmesi için de mantığın dilinin bütünüyle formel bir dil olması gerektiğini ileri süren Frege, böylesi saf bir dilin geliştirilmesi noktasında, kendisine örnek ya da model olarak matematiği almıştır. Çünkü matematikte iddialar ortaya koymaktan veya saf yargıları ifade etmekten başka hiçbir şey yapmayan bir dile sahip oluruz.

Frege, bu yüzden matematiksel fonksiyon ve argüman kavramlarını kullanır. Onda artık iddialar ortaya koyan, yargılar bildiren önermeler, klasik mantıkta olduğu gibi, özne ve yükleme değil fonksiyon ve argümana ayrılarak analiz edilir. Bunlardan fonksiyon, onu tam hale getirmek için doldurulması gereken bir boş yere sahip olan bir kavrama, argüman ise bir kavramın altına giren ve böylelikle onu tam hale getiren bir nesneye benzer. Sözgelimi "$x^2 + 1$" ifadesi, *x* değişkeninin bir fonksiyonunu ifade eder, zira onun değeri sadece *x*'in yerine geçireceğimiz argümana bağlıdır. Örneğin o, 1 argümanı için 2 değerine, 2 argümanı için 5 değerine vs. sahip olur.

Frege söz konusu matematiksel düşünceyi, fonksiyonlar argüman olarak sadece sayıları değil, fakat her türden nesneyi alacak şekilde genişletir. Buna göre "*x*'in başkenti" ifadesi Türkiye argümanı için "Ankara" doğruluk değerine sahip bir fonksiyonu ifade eder. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Frege, bir önermedeki sabit öğeyle değişken öğe arasında bir ayrım yapar. Bunlardan sabit öğe "kendi içine kapanmış" ve "doymuş" öğeyken, değişken öğe "açık" ve "doymamış" öğedir. Doymamış bir ifade, tanım ve örneklerden de anlaşılacağı üzere, bir kavram terimi ya da sözcüğüdür ve bir kavramın ya da daha doğrusu bir fonksiyonun yerini tutar; doymuş ifade ise özel bir isim olup, bir nesne ya da argümanın yerini tutar. Frege, örneğin "Sezar Galya'yı fethetti" önermesinin, doymuş öğe "Sezar", doymamış öğe de "... Galya'yı fethetti" olacak şekilde analiz edilmesini ister. Öte yandan, "Galya"nın da doymuş bir öğe ya da ifade ve dolayısıyla, özel bir isim olarak aynı işlevi yerine getirebileceği dikkate alınırsa, burada –"kimin", "nereyi" fethettiği sorularına bağlı olarak– iki argüman tarafından doyurulmayı veya tamamlanmayı gerektiren bir fonksiyonla karşı karşıya olduğumuz kolaylıkla anlaşılabilir. Burada "İskender" ve "Pers diyarı"nın argüman olarak alınması suretiyle, aynı mantıksal forma sahip "İskender Pers diyarını fethetti" önermesi elde edilebilir. Hal böyle olduğunda, "Sezar" ile "İskender" bir *x* değişkeninin be-

lirleme almış değerleri, "Galya" ile "Pers diyarı" bir *y* değişkeninin belirlenmiş değerleri olarak karşı karşıya getirilebilir. Burada "F", fonksiyonu gösteren harf olarak alınabilir. O zaman, gerek "Sezar Galya'yı fethetti", gerekse "İskender Pers diyarını fethetti" önermelerinden her ikisi de şöyle bir formel dil ile ifade edilebilir: F(x, y).

Fonksiyon türlerinin birbirlerinden bıraktıkları boşluk sayısıyla ayrıldığını dile getiren Frege'ye göre, sözgelimi "... filozoftur" fonksiyonu sadece tek bir boşluk, "..., ...'yı fethetti" iki boşluk, "..., ..., ...'e verdi" (bir kimsenin bir şeyi bir başkasına vermesi) üç boşluk içerir. Durum böyle olduğuna göre, atomik önermenin genel şeması F (x) önerme fonksiyonu olup, daha kompleks hale geldiğinde, kendisini F(x, y) ve F(x, y, z) benzeri formlarda sunar.

Frege'nin matematiksel fonksiyon ve argüman düşüncesini temele alarak geliştirdiği söz konusu formelleştirme işlemi, ona klasik mantığın sınırlılıklarını aşma, sözgelimi eski mantıkta açıklanamayan bağıntı önermelerini de açıklama imkânı sağlar. Öte yandan Frege burada kalmayıp, ana düşüncesini bağlaçları ve genellik ifadelerini de kapsayacak şekilde biraz daha genişletir. Buna göre, onun yeni matematiksel mantığında "Bütün elektronlar negatiftir" önermesi, "tüm elektronlar" gibi bir özneyle "negatiftir" gibi bir yükleme değil, fakat "*x* bir elektron ise eğer, bu takdirde *x* negatiftir" gibi tek boşluklu kompleks bir fonksiyon ismiyle fonksiyon isminde ortaya çıkan değişkeni bağlayan tümel bir niceleyiciye ("Tüm x'ler için ...) ayrılarak analiz edilir. O, bu son adımla birlikte tekil, tikel ve tümel önermelerden oluşan üç büyük önerme kategorisini, bütün önerme formlarına uygulanabilmeye elverişli bir formalizm içinde açıklama imkânı bulur.

Dil Felsefesi: İşe önce mantıkla başlayan Frege, matematik felsefesi üzerinden en sonunda sisteminin semantik temellerine döner. Ona göre, önermeler argüman terimleri veya "özel isim-

ler" ile bir kavram terimi ya da fonksiyon isminden meydana gelir. Argüman ifadeleri veya terimleri nesnelerin isimleridir, buna mukabil kavram terimleri fonksiyonların adlarıdır. Kavramlar, argümanları artık yargılanabilir içeriklerle değil de yeni gündeme getirilen "mantıksal nesneler"le, yani doğru ve yanlışla eşleyen fonksiyonlardır. Buna göre "x Galya'yı fethetti" fonksiyonunun değeri ya (x'in yerine "Sezar"ı geçirdiğimiz takdirde) doğru ya da (x'in yerine "İskender"i geçirdiğimiz takdirde) yanlış olur. Tümceler bu doğruluk değerlerinden birinin özel isimleridir. "$\wedge$", "$\neg$", "$\mathbf{V}$" benzeri, kendileriyle kompleks ya da moleküler önermeleri oluşturduğumuz mantıksal bağlaçlar ise doğruluk değerlerini doğruluk değerleriyle eşleyen fonksiyonlardır. Olumsuzlama benzeri bağlaçların birli doğruluk fonksiyonları oldukları yerde, niceleyiciler ikinci düzey fonksiyonlardır.

Birinci düzeyden bir fonksiyonun argümanı herhangi bir nesne olabilir ve argümanların kendilerinden alınmış olabileceği özel alanlar yoktur. Bu yüzden "7 sayısı kırmızıdır" önermesi anlamsız olmaktan ziyade yanlıştır. Nesneler arasında kategorik ayrımlar yapmayan Frege, kavramlarla nesneler arasında keskin bir ayrım yapar. Nesneler kendi yerlerini tutarlar; oysa kavramlar ve genel olarak fonksiyonlar "tam olmayan" veya "doymamış şeylerdir", yani onlar tam bir bütün meydana getirebilmek için bir argüman tarafından tamamlanmaya ihtiyaç duyarlar. Aynı şey fonksiyon terimleri için de geçerlidir. Gerçekten de "$2x^2 + x$" ve "*x y*'yi fethetti" fonksiyonları tamamlanmaya ihtiyaç duyar, oysa onların argümanlarının, "2", "8", "Sezar" ve "Galya" benzeri özel isimleriyle bunların "doğru", "yanlış" türünden değerleri kendinden kaim unsurlardır.

Frege'nin söz konusu temel ayrımlarla şekillenen dil felsefesi ve ilgili anlam kuramının, bununla birlikte en önemli ayrımı, onun anlam (*sinn*) ile gönderim (*bedeutung*) arasında yaptığı ayrımdır. Burada o, Kant'tan gelen bir ana düşünceye, "dış dünyanın nesnelerinin kendilerini bize 'sundukları', fakat sundukları söz konusu yüzleri dışında, onların bir de sunmadıkları yüzle-

rinin bulunduğu" fikrine dayanır. Nesnelerin bizlere "sunuluş şekilleri" olduğu düşüncesini, özellikle bu noktada kendisine temel alan Frege'ye göre, aynı nesne kendisini bize birçok şekilde sunabilir. Örneğin Venüs gezegeni kendisini bize günbatımından hemen sonra ilk ortaya çıkan parlak gök cismi (*Akşam Yıldızı*) şeklinde sunduğu gibi, gündoğumundan hemen önce en son görünen parlak gök cismi (*Sabah Yıldızı*) olarak da sunar.

Frege, işte bu noktada nesnenin bize kendini sunuş biçimi ile bizim dil yoluyla o nesne hakkında düşünebilmemiz arasında organik bir bağ bulunduğunu söyler. Bir nesneden söz edebilmemiz için öncelikle o nesneyi zihnimizde temsil etmemiz gerekir. İşte bunu sağlayan şey, o nesnenin adı olarak kullandığımız terime bir *anlam* yüklememiz olup, bu yüklenen anlam o nesnenin bize kendini sunuş şeklini ihtiva eder. Sunuş biçimi, hiç kuşku yok ki dış dünyaya ait nesnel bir gerçekliğe dayandığına göre, bir terimin anlamı da nesnel olmak durumundadır. Platon'un İdeaları gibi, sözcüklerimizin anlamları bizim yarattığımız şeyler değildir, dolayısıyla onlar zaman içinde değişmezler. Hangi sözcüğe ne anlam yükleyeceğimize biz karar verebiliriz, hatta aynı sözcüğe zaman içinde farklı anlamlar bile yükleyebiliriz. Buna göre, Frege bir sözcüğün değişmez ve mutlak bir anlamı olmadığını, gelgelelim anlamın kendisinin değişmez ve mutlak olduğunu söyler.

Dil ile dünya arasındaki ilişki, Frege'nin dil felsefesinde, doğrudan kurulan bir ilişki olamaz. Kullandığımız sözcükler her zaman anlamları aracılığıyla gönderme yapar. Bir isme hangi anlamı yükleyeceğimiz bizim seçimimize kalsa da o anlamın dünyada hangi nesneyi belirleyeceği bizim kararımıza bağlı değildir. Anlamlar, ona göre, nesnelerin kavramsallaştırılması görevini yerine getirir; böyle bir kavramsallaştırma, nesneyi kavramsallaştırma olmadan, nesneden söz etmemiz veya onu düşünmemiz mümkün olmaz. Sözgelimi Venüs gezegenine gönderimde bulunabilmemiz için onu gündoğumundan hemen önce en son görünen parlak gökcismi veya günbatımından hemen sonra ilk

ortaya çıkan parlak gökcismi diye kavramsallaştırmamız gerekir. Dili, düşünmeyi ve iletişimi mümkün kılan *anlam*, zihnimizde bir şekilde bulunan öznel unsurlar veya kendilikler değildir.

Russell

Analitik felsefenin kuruluşunda veya ortaya çıkışında kendisine bir yer edinen üçüncü düşünür Bertrand Russell'dır (1872-1970). Russell'ın analitik felsefenin üç kurucusundan biri olmasının en önemli nedenlerinden biri, onun modern mantığın kuruluşunda çok önemli bir rol oynamış olmasıdır. Russell dahası Frege'yle birlikte klasik mantığın sınırlamalarına karşı çıkarken, yeni mantığın analiz sürecinde çok önemli bir rol üstlenmesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüştü. O, Moore ile de idealizme karşı çıkıp analitik geleneği başlatma işinde birlik olmuştur.

Bununla birlikte, Moore ile Russell'ın mizaçları ve aynı gelenek içinde yer almalarına rağmen felsefe kavrayışları oldukça farklıydı. Bu yüzden farklılıkları, benzerliklerinden çok daha fazla öne çıktı. Moore idealizme, dünya ile ilgili alışılmış, yerleşik inançlarımızla çatışmasından dolayı itiraz ediyordu. Bu, elbette Russell'ın da itirazıydı. Fakat o esas idealizmin matematiğin nesnelliğini ortadan kaldırması olgusuna vurgu yaptı. Russell, dahası Moore'dan çok daha temel anlamda metafizikçi bir filozoftu. Moore, felsefenin esas işinin "evrenin genel bir betimlemesini ortaya koymak", evreni meydana getiren şey türlerinin bir envanterini çıkarmak olduğuna inanıyordu. Moore, bu konuda sağduyuya başvurmanın yeterli olduğuna inanmıştı. Oysa Russell işe bilimin söyledikleriyle başladı. Moore'la felsefi problemleri yaratan şeyin filozofların hatalarıyla dikkatsizlikleri olduğunu öne sürmek açısından birleşirken, bir yandan da neyin gerçek olduğu konusunda gündeme gelen hakiki birtakım problemlerin bulunduğunu öne sürmek durumunda kaldı.

Programı: Felsefenin ilk ve asli görevinin evreni meydana getiren şey ya da kendilik türlerinin tüketici bir listesini çıkarmak

olduğunu düşünen Russell'ın gerçekten var olanları ihtiva eden listesi zaman içinde birkaç kez değişikliğe uğramıştır. Nitekim o, evreni oluşturan varlıkların ilk listesinde zihinlere, maddi nesnelere, tümellere, tikellere ve mantık yasalarına yer verir. Fakat Russell, listeden bir süre sonra maddi nesnelerle zihinleri çıkarır. Sonradan aynı şekilde tikellerin yerine de nitelikleri geçirir. Tümeller söz konusu olduğunda kendisinden vazgeçilmesi mümkün olmayan yegâne tümelin "benzerlik" olduğunu ileri sürer.

Görüşlerinde bütün bir kariyeri boyunca yaşanan bu değişimlere rağmen, Russell'ın programının felsefe kavrayışının esas itibariyle kimi yönlerden aynı kaldığı söylenebilir. Onun programının değişmeden kalan unsurları arasında ilk sırayı, dolayımsız olarak idrak ettiğimiz için varoluşlarından kesin olarak emin olduğumuz şey ya da kendiliklerle varoluşlarından, kendilerine bir çıkarım sürecinin ardından inanma durumuna geldiğimiz için, daha az emin olduğumuz şeyler arasında yapmış olduğu ayrım bulunur. Bunlardan birincilere dolayımsız, ikincilere dolayımlı veriler adını veren Russell, buradan hareketle epistemolojisinin en temel öğesini oluşturan ayrıma, yani tanışıklık yoluyla bilgi ile betimleme yoluyla bilgi arasındaki ayrıma varmıştır.

Onun programının ikinci ana unsurunun, çoğulculuk olduğu söylenebilir. Buna göre İngiliz idealistlerinin, Hegel'den hareketle sadece Mutlak diye adlandırılan tek bir varlığın var olduğunu öne sürmelerine şiddetle karşı çıkan Russell, evrende, en genel anlamıyla bir şeyler çokluğunun var olduğunu öne sürer. O, bütün bu çoğulculuğuna rağmen, bir yandan da evreni meydana getiren şey ya da kendilik türleriyle ilgili listenin gereksizce genişletilmemesi gerektiğini savunur. Onun programının bir başka temel yönü de pek çok Russell yorumcusuna göre, gündelik dilin, felsefecileri yanlış yola sevk edecek kadar tutarsız, mantıksal formu gizleyecek kadar muğlak ve belirsiz olduğu inancı ya da iddiasından oluşur. Bu yüzden ana stratejisini mantıksal form üzerinde yoğunlaşmak olarak ifade eden Russell'ın felsefe kavrayışı, öncelikle mantıksal formu açığa çıkartacak bir analiz-

den meydana gelmek durumundaydı. Gerçekten de o, doğru bir analizin, yani mantıksal formu açığa çıkaracak bir analizin bizi geleneksel metafizik problemlerin çözümüne götüreceğini iddia ediyordu.

Analiz ve Mantıksal Atomculuk: Russell, kariyerinin daha ilk başlarında, "hemen her felsefi problemin, gerekli analize tabi tutulduğu zaman ya hiçbir şekilde bir felsefi problem olmadığının ya da gerçekte mantıksal bir problem olduğunun kolaylıkla görülebileceğini" ileri sürmüştü. Analizi bu şekilde felsefenin esas yöntemi olarak öne sürerken, söz konusu analizle daha ziyade mantıksal bir analizi kastetmekteydi. Gerçekten de mantık ile metafizik arasındaki yakın ilişkiyi hemen ve açıklıkla fark eden Russell, doğallıkla analizin yeni bir mantığı gerekli kıldığını öne sürmekle kalmadı, geleneksel metafiziği besleyen şeyin esas itibariyle klasik Aristoteles mantığı olduğunu iddia etti. O, işte bu çerçeve içinde, geleneksel Aristoteles mantığının düşünceyi zincire vurduğunu, oysa yeni bir mantığın düşünceye kanat takacağını ileri sürdü. Onun aklında yer eden ilk zincir ise aynen Frege'de olduğu gibi, klasik mantığın bütün yargıların form bakımından yüklemsel olduğu kabulüydü. Filozofları töz metafizikleri öne sürmeye sevk eden şey, işte bu kabuldü. Russell, söz konusu kabulden hareketle birtakım töz metafizikleri geliştiren geleneksel filozofların, kendilerini kaçınılmaz olarak ya monizmle ya da plüralizmle sınırlamak zorunda kaldıklarını söyledi. Buna göre metafizikçiler, ya her şeyin tek bir tözün niteliği olduğunu ya da müstakil çok sayıda tözün bulunduğunu öne sürmeye mecbur kalmışlardı.

Russell, işte bu klasik mantığa alternatif yeni bir mantıksal öğreti ve söz konusu yeni mantık temeli üzerinde de alternatif bir metafizik geliştirmek istedi. Frege'nin de "lojisizm" projesi kapsamında göstermiş olduğu üzere, bütün bir matematik alanını kendisine dayanılarak az sayıda mantıksal aksiyomdan türetmenin imkân dahilinde olduğu bir mantık kurmak mümkündü.

O zaman aynı mantığı açık seçik olarak ortaya konabilen, her şeyi tam bir dakiklik ve kesinlikle ifade edebilen bir dilin temeli yapmak da pekâlâ mümkün olabilirdi. Aklının bir köşesine mantık ile metafizik arasında yakın bir ilişki bulunduğu inancını yerleştiren Russell'ın temel kabulü, dünyanın bu özel olarak inşa edilmiş mantık diline tekabül edeceği kabulü oldu. O, bu yeni mantığın sözcük ya da terim dağarcığının dünyadaki tikel olgulara veya nesnelere çok büyük ölçüde karşılık geleceğini varsaymaktaydı. Söz konusu yeni mantık dilini yaratma işini hayata geçirmek için de öncelikle şeylerden ayırdığı "olgular"ı analiz etmeye koyuldu.

Russell, dünyadaki şeylerin çeşitli özelliklere sahip olup, birbirleriyle çeşitli ilişkiler içinde bulundukları kanaatindeydi. Şeylerin özelliklere sahip olmaları ve birtakım ilişkiler içinde bulunmaları, onun gözünde birer olgu olmak durumundadır. Gerçekten de olgular, Russell açısından, şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin karmaşıklığını ihtiva eder. Analizin bu yüzden olgulardan başlaması gerektiğini düşünen Russell'ın buradaki temel kabulü ise birtakım bileşenlere sahip olan olguların kompleks ve dolayısıyla da analiz edilmeye elverişli olmaları gerektiği kabulü olmuştur. Olguların kompleksliğinin dilin kompleks oluşuyla örtüştüğünü düşünen Russell, bu yüzden analizin amacının, bizim doğru her tümce ya da önermenin olguların dünyanın veya gerçekliğin doğru bir resmini temsil ettiğine kanaat getirmemizi temin etmek olduğunu ileri sürmüştür.

Ona göre dil de sözcüklerin eşsiz bir birleşiminden, kusursuz düzenlenişinden meydana gelir. Dilin anlamlılığı ise dildeki sözcüklerin olguları temsil etme ölçüsü veya başarısı tarafından belirlenir. Sözcükler önermeler içinde bir araya gelirler. Russell, işte bu çerçeve içinde, mantıksal açıdan kusursuz bir dilde, bir önermede geçen sözcüklerin mütekabil olguların bileşenlerine birebir tekabül ettiğini söyler. O, gerçekten de analiz yoluyla belirli basit sözcüklerin keşfedildiğini ileri sürer. Bu sözcükler, kendilerinden daha temel veya ilksel başka bir şeye ayrıştırılamayan ve

dolayısıyla ancak sembolleştirdikleri veya temsil ettikleri şeylerin bilinmesi suretiyle bilinebilen sözcüklerdir. Sözgelimi "sarı" sözcüğü daha öte bir analize elverişli değildir ve bu yüzden basit bir yüklem olarak anlaşılır. Basit sözcükler Russell'a göre, sadece basit yüklemlerden meydana gelmez; benzer şekilde basit olan başkaca sözcükler, bu kez tikel şeylere gönderimde bulunurlar. Bu tikel şeylerin sembolleri olarak, onların özel isimler oldukları söylenebilir. Dil, demek ki kısmen "sarı bir gül" örneğinde olduğu üzere, en yalın formları içinde tikel bir şeyle onun bir özelliği veya yüklemine gönderimde bulunan sözcüklerden oluşur.

Russell'a göre, bir önerme bir olguyu ifade eder. Olabilecek en basit türden olguya atomik olgu adını veren Russell'ın atomik olguları ifade eden önermeler için kullandığı deyim atomik önermelerdir. Atomik olgular ile atomik önermeler arasında tam bir mütekabiliyet bulunduğunu varsayan mantıksal atomculuk açısından, dünya, nitelikleri olan ve diğer şeylerle ilişki içinde bulunan şey veya varlıklardan meydana gelmektedir. Başka bir deyişle, dünya tikeller ile tümelleri ihtiva etmekte olup, bunlar ancak olgularda bir araya gelerek bir kompozisyon oluştururlar. Kendi başlarına ele alındıklarında somut varoluşa sahip olmayan tikeller ile tümellerin bir araya gelmeleriyle oluşan olgular dış dünyaya ait olup somut bir varoluşa sahiptirler. Onlar dolayımsız olarak idrak edildikleri için duyusal algıya ait olgular olmak durumundadırlar. Demek ki atomik olgular, Russell'ın mantıksal atomculuğunda önermelerin dilsel olmayan karşılıkları olarak görülürler. Atomik önermelerin doğruluk veya yanlışlıklarını belirleyen şey, atomik olgulardır. Doğruluk ve yanlışlığın taşıyıcısının önermeler olduğunu söyleyen Russell, ayrıca önermenin kendisindeki fonksiyon-argüman düalizminin atomik olgudaki tümel-tikel düalizmini yansıttığını belirtir.

Dilde atomik önermelerin bir araya gelişiyle kompleks önermelere erişilir. Başka bir deyişle, iki ya da daha fazla atomik önerme birbirine ve (∧) ile veya (∨) türünden bağlaçlarla bağlandığı zaman, sonuç moleküler önerme olur. Bununla birlikte,

moleküler önermelere karşılık gelen moleküler olgular yoktur; gerçekte var olan sadece atomik olgulardır. Moleküler önermelerin kendilerine tekabül ettiği moleküler olgular bulunmadığına göre, söz konusu önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları kendilerini oluşturan atomik önermelerin doğruluk veya yanlışlıklarına bağlı olur. Bu noktada dilin çok sayıda atomik önermeden meydana geldiği söyleyen Russell, kendisini oluşturan öğeler olarak atomik önermelere gidilmek suretiyle analiz edilecek bir anlamın olması gibi, kurucu unsurları olarak atomik olgulara erişmek suretiyle çözümlenecek bir anlamın da mevcut olduğunu ima eder. Başka bir deyişle, dünya hakkında, kendisi de atomik bir olguya tekabül eden atomik bir önermeye gidilerek analiz edilebilir olmayan bir şey söylemek mümkün değildir.

Dahası Russell'ın söz konusu mantıksal atomculuğu, her atomik önermenin gramatikal bağımsızlığının tek tek her bir atomik olgunun metafiziksel bağımsızlığını gösterdiğini ifade eder. Onun öngördüğü böylesi ideal bir dilde, sözcükler ve önermeler olgulara tekabül eder. Bu yüzden, sözcükler ve önermelere ek olarak, onların mütekabilleri olan olgulara ilişkin bir analizin ardından, sadece dilin değil, dünyanın temel karakteri hakkında da doğru bir resim, açıklama ve kavrayışa erişileceği varsayılır. Buna göre mantıksal atomculuğun ideal dili, dünya hakkında söylenebilecek her şeyi ifade eder.

Eleştiri ve Sentez Olarak Felsefe: Felsefeyi, öncelikle bir analiz olarak kavrayan ve bu çerçeve içinde mantıksal atomculuğu geliştiren Russell, bundan sonra felsefe kavrayışının diğer öğelerini meydana getiren eleştiri ve senteze geçer. Russell eleştirisinde kendisine üç öğretiyi hedef alır. Bunlardan birincisi rasyonalist metafizik, diğer ikisi de pragmatizm ve Bergsoncu mistisizmdir. Daha sonra senteze geçen Russell, burada gerçeklikle ilgili mantıksal bir inşaya koyulur. Onun gözünde sentez, doğrudan idrak ettiğimiz, bu yüzden tartışılmaz olan basitlerden başlar. Russell işte bu bağlamda, kendilerini dolayımsız olarak idrak ettiğimiz

ilksel basitlerin ne elektron, proton ve benzeri birtakım bilimsel nesneler ne de sağduyu deneyiminin kedi, gül, köpek ve masa benzeri fiziki nesneleri olduğunu söyler. Bunlar doğrudan idrak edilmek yerine çıkarsanmış, varlıkları birtakım basit ya da daha ilksel şeylerden türetilmiş kendiliklerdir. Onun bakış açısından dolayımsız olarak idrak edilen ve bu yüzden basit ve tartışılmaz olan şeyler tümellerle tikeller olmak durumundadır. Bu bağlamda deneyimin en az bir tümelin, yani "benzerliğin" varoluşunu varsaydığını ileri süren Russell, bizim duyusal deneyimde "yukarı", "-den daha büyük", "-den sonra" benzeri bağıntısal tümelleri dolayımsız olarak kavradığımızı ileri sürer.

Tikellere gelince, Russell bu noktada bizim dolayımsız olarak duyu verileriyle, duyu verilerinin bilincinde olan benlikle, bu benliğin inanma, umut etme ve kuşkulanma benzeri zihin halleriyle tanıştığımızı, doğrudan bir temas içine girdiğimizi söyler. Şu halde, evrenin nihai bileşenleri ne sağduyunun masa, sandalye benzeri fiziki nesneleri, ne de fiziğin elektron ve proton benzeri bilimsel nesneleridir. Bütün bunların mantıksal inşalar olduğunu ileri süren Russell'a göre, evrenin nihai bileşenleri, kendisinin tikeller adını verdiği, bir şeyler ya da kendilikler çokluğudur. O, söz konusu tikellerin bir binadaki tuğlalara benzer şekilde değil de bir senfonideki notalara benzer bir biçimde anlaşılması gerektiğini söyler. Renk, katılık, biçim ve benzeri duyu verilerinin bu birlikteliği, üzerinde yazı yazdığım masayı veya daha kesin olarak "masam" diye adlandırdığım şeyin fiziki görünüşünü oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, masa bu görünüşler dizisinden başka hiçbir şey değildir. Ona masa statüsünü kazandıran şey, duyu verileri sınıflarının dizisidir. Yoksa masanın kendisi sahici bir tikel olmayıp, "mantıksal bir inşa"dır.

Wittgenstein ve *Tractatus*

Analitik felsefenin gelişiminde çok önemli bir yer işgal eden bir başka büyük çağdaş filozof da Ludwig Wittgenstein'dır (1889-1951). Dahası, Wittgenstein'ın filozof kariyerinin iki ayrı döneme

ayrıldığı, birinci dönemde onun *Tractatus Logico-Philosophicus* [Mantıksal Felsefi Deneme] adlı eseriyle analitik felsefenin klasik dönemi, buna mukabil ikinci dönemde *Felsefi Soruşturmalar* adlı eseriyle analitik felsefenin bu kez sonraki gelişim seyrine önemli bir katkı yaptığı söylenebilir.

Metafiziği: Bunlardan *Tractatus*'a iki ana tema egemen olur. Temalardan birincisi temsilin doğası, düşünce, dil ve gerçeklik arasındaki ilişki ve düşünceyle temsilin sınırlarıdır. İkincisi ise mantığın ve mantıksal doğrunun doğasıdır. Mantığın anlamın koşulu olarak anlaşılması dolayısıyla bu iki tema yakından ilişkilidir. Gerçekten de mantığın metafiziksel önkabullerinin aynı zamanda genel olarak temsilin önkabulleri olması gerektiğine inanan Wittgenstein'a göre, mantık birtakım mantıksal olgu veya nesnelerin varoluşunu varsaymaz. Mantık, sadece isimlerin gönderimleri ve önermelerin de anlamları olmasını öngörür. Mantıksal analizin kendilerinde son bulduğu basit, mantıksal açıdan özel isimlerin göndergeleri gerçeklikteki basit nesnelerdir. İsim veya sözcüklerin mantıksal söz dizimi kurallarına göre birleşiminden meydana gelen ve başka önermelerden bağımsız olan basit ya da elementer bir önermenin anlamı, önermenin betimlediği mümkün bir durum ya da olay olarak ortaya çıkar.

Onun işte bu temel üzerinde ve mantıkla ilişkili olarak ortaya konan metafiziği, dünyanın, şeylerin değil de olguların toplamı olduğunu ileri sürer. Dünyanın kendilerinden meydana geldiği şeylerin veya basit nesnelerin toplamı, bütün mümkün dünyaların ortadan kaldırılamayan malzemesini veya tözünü meydana getirir. Onun bu noktada aklında olan şeyler arasında ilk sırada mekânsal-zamansal noktalar, renk gölgeleri, ses dalgaları, katılık dereceleri benzeri analiz edilemez basit algısal nitelikler ve bağıntılar bulunur. Nesnelerin hem formları ve hem de içerikleri olduğunu dile getiren Wittgenstein'a göre, bir nesnenin formu onun başka nesnelerle birleşme imkânlarından meydana gelir. Buna göre bir renk sesle asla bir araya gelemez, fakat zamansal-

mekânsal bir noktayla bir araya gelebilir. Bir nesnenin birleşim imkânları, onun asli, özsel özelliklerini meydana getirir. Oysa bir nesnenin başka nesnelerle fiili birleşimi, yani bir renk gölgesi veya dalgasının belirli birtakım zamansal-mekânsal noktalarla fiilen birleşmiş olması onun dışsal, olumsal özelliklerini meydana getirir. Wittgenstein'a göre, basit nesnelerin mümkün bir birleşimi bir durum oluşturur. Bir durumun gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi bir olgu olup, işte bu türden pozitif ve negatif olguların toplamı gerçekliği meydana getirir.

Buna göre, kompleks bir önermenin daha basit önermelere ve en nihayetinde de sadece isimlerden meydana gelen elementer önermelere ayrıştırılabildiği zaman anlamlı olduğunu bildiren Wittgenstein'da söz konusu terim ya da isimler, analizin kendilerinde son bulduğu analiz edilemez unsurlardır. Wittgenstein'da da analiz basitlerde veya basit nesnelerin göstergeleri olmaları gereken yalın isim ya da terimlerde sona erer. Onun anlam teorisinin en önemli unsurunu, bununla birlikte analizin kendilerinde nihayetlendiği birtakım basit nesnelerin olması gerektiği sonucu oluşturmaz. Sözcüklerin özünün gerçeklikteki nesneleri adlandırmak, bu sözcüklerden meydana gelen önermelerin özünün şeylerin nasıl olduklarını betimlemek olduğunu bildiren Wittgenstein'a göre, önermenin özü genel önermesel form, yani şeylerin gerçeklikte nasıl oldukları veya durduklarıyla ilgili bir betimlemenin genel formu tarafından ortaya konur. Wittgenstein, bizim olguları kendimize resmettiğimizi belirtirken, resmin betimlediği nesne ya da olgularla ortak bir şeye sahip olması gerektiğini iddia eder. Resim ile resmin betimlediği nesneler veya olgular arasında ortak olan bu şey, "resimsel form"dur. Bu resim gerçeklikle uyuşur veya uyuşmaz; uyuştuğu takdirde, resim doğru ve sahih bir resim, uyuşmadığı takdirde de hatalı veya yanlış bir resim olur.

Bir resim, şu halde resimsel formundan dolayı, doğrulukla veya hatalı bir biçimde temsil eder. Fakat o, söz konusu resimsel formdan yoksun olduğu takdirde, hiçbir şekilde temsil etmez,

artık bir resim dahi olmaz. Tam tamına aynı şekilde, bir önerme de mantıksal formu sayesinde doğru veya yanlış olur. Mantıksal formdan yoksun olduğu takdirde, o ne doğru ne de yanlıştır. Hatta bir önerme bile olmaz. O, gramatikal olarak bir önermeye benzemekle birlikte, gerçekte bir önerme değildir. Çünkü mantıksal formdan yoksun olduğu için dünya hakkında bir iddiada bulunuyor, bir şey öne sürüyor değildir.

Resimlerin, haritaların, modellerin ve planların temsil ettikleri şeylere benzer olmaları, herkesin kolaylıkla ve rahatça kabul edeceği bir şeydir. Gelgelelim, önermelerin de nesnelerini temsil ettiklerini veya genel olarak dilin dünyayı resmettiğini iddia etmek, insana garip, hatta anlaşılmaz gelebilir. Bunu anlayabilmek için *A*'nın *B*'yi, *A*'dan *B*'yi sistematik bir biçimde elde edebilmemizi mümkün kılan bir kural olduğu zaman, temsil edebildiğini söylemekte yarar olabilir. Wittgenstein'ın sözünü ettiği bu resimsel ya da mantıksal form, bize işte bu kuralı sağlar. Resim veya yağlıboya tablolarda bu kural, sözgelimi perspektif yasalarıdır. Bu yasalar olmadan bir tablo bir manzarayı asla temsil edemez. Önermeler söz konusu olduğunda kural önermelerin kendisinde ortaya çıktığı veya geçtiği dilin sentaksı veya söz dizimidir. Söz konusu semantik yasalar olmadığında, bir önerme hiçbir şeyi temsil edemez; onlar, önermeler dahi olmayıp, garip sesler olmaktan öteye geçemezler.

Buradan hareketle *Tractatus* adlı eserin kökeninde oldukça önemli sonuçları olan bir anlam teorisi bulunduğu söylenebilir. Bu anlam teorisinin ilk ve en önemli sonucu, isimlerle adlandırma olgusuna yapılan vurgu olarak ortaya çıkar. Basit nesnelere "ilkel semboller" veya isimler izafe edebilme olgusu, gerçekten de bir şeye bir isim izafe ettikten sonra ancak bu ismin ilgili şeyi temsil etmesinin çok aşikâr bir şey olması nedeniyle, Wittgenstein'a anlamın çok temel bir yönü olarak görünmüştür. Söz konusu anlam teorisinin bir başka sonucu *a priori* olan ile ampirik olan arasında yapılan ayrımdır. Buna göre bir tarafta zorunlu olan fakat dünya hakkında söyledikleri hiçbir şey bu-

lunmayan *a priori* ifadeler vardır. Diğer tarafta ise dünyayla ilgili her şeyin olduğundan farklı olabilmesi nedeniyle, hiçbir şekilde zorunlu olmayan ampirik ifade ya da önermeler bulunmaktadır. Bu ayrımı yeni birtakım argümanlarla destekleyen Wittgenstein, üç ifade ya da önerme sınıfını birbirinden ayırır. Bunlar da sırasıyla totolojiler, çelişkiler ve anlamlı önermelerdir.

Bunlardan totolojiler ve çelişkiler, herhangi bir şeyi temsil etmedikleri için dünya hakkında bir şey söylemezler. Onlar birer resim değildirler. Dünya ile ilgili olarak herhangi bir şey dile getirmeyen totolojiler, ancak dejenere bir tarzda anlamlı gibi görünebilseler de gerçekte anlamdan yoksundurlar. Bir olgu hakkında bildirimde bulunmayan, bir olguya tekabül etmeyen totolojiler, zorunlu olarak doğrudurlar. Wittgenstein'a göre, zorunlu doğrulara tekabül eden zorunlu olgular yoktur. Mantıkta geçen tümceler bize dünya hakkında herhangi bir şey söylemedikleri, dünyayla ilgili bir bildirimde bulunmadıkları için, totolojilerin doğruluklarına karar vermeye çalışırken, dünyayla ilgili olarak bir şeyler bilmeye ihtiyaç duymayız. Onların doğruluklarını sadece sembollerden çıkartırız. Bu ise elbette, zorunluluk, *a priori* olma ve mantıksal doğruluğun bir ve aynı şey olduğu anlamına gelir. Wittgenstein bu noktada kalmayıp, matematiğin mantıksal bir yöntem olması nedeniyle, mantık için söylenenlerin matematik için de geçerli olduğunu ileri sürer.

Doğa Bilimi: Bu durum ise bizi, Wittgenstein'ın sözünü ettiği üçüncü ifade ya da önerme sınıfına götürür: Anlamı olan önermeler, yani birer resim olan ve temsillerinin mahiyetine bağlı olarak doğru ya da yanlış olan ifadeler. Bu ifade ya da önermeler söz konusu olduğunda, Wittgenstein her şeyden önce, mantık dışında her şeyin arızi olduğunu söyler. Bu, elbette her nesnenin, her olay ve durumun, kısacası her şeyin başka her nesne ya da olaydan bağımsız olmasından çıkan zorunlu bir sonuçtur. Wittgenstein'ın ulaşmış olduğu bu sonuç ise bütün bir analitik felsefenin temel kabulünü oluşturan dünyanın birbirlerinden

bütünüyle bağımsız basitlerin bir toplamı olduğu kabulünden çıkar. Gerçekten de *a priori* olarak doğru olan bir resmin olmadığını, elementer bir önermeyi başka bir önermeden çıkarsamanın bir yolunun bulunmadığını söyleyen Wittgenstein'a göre, böyle bir çıkarımı haklılandıracak nedensel bir bağ olmayıp, nedensel ilişkiye beslenen inanç bir batıl itikattan başka bir şey değildir.

Doğa yasaları söz konusu olduğunda, Wittgenstein elbette, söz konusu yasaların yasa olmadıklarını söylemez, fakat sadece bu yasaların zorunlulukla geçerli olmadıklarını söyler. Daha doğrusu, ona göre bu yasaların doğada zorunlulukla geçerli olduklarını gösteren delillerimiz yoktur ve olamayacaktır. Söz konusu doğa yasalarına inanmakta bizim, Wittgenstein, bu yasalar iş gördükleri zaman veya işe yaradıkları ölçüde haklı olduğumuzu söyler. Başka bir deyişle, bizlerin bu yasaları kullanmamız, onların bize olmuş olanlardan hareketle olacak olanlarla ilgili olarak öndeyilerde veya doğru kestirimlerde bulunma imkânı vermeleri sayesinde haklılanır. Onun buraya kadar bir pragmatist gibi düşündüğü, rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte Wittgenstein, aynı zamanda doğa yasalarının bugün yararlı olmalarının, onların gelecekte de yararlı olacaklarının bir delili olmadığını söyler. Dahası, onların gelecekte de yararlı olacak olmaları, şeylerde onların oldukları gibi olmalarına yol açan bir zorunluluk bulunduğunu kanıtlayan bir delil olarak alınamaz.

Felsefe: Wittgenstein, *Tractatus*'ta mantık, matematik ve doğa bilimlerinden sonra felsefeyi ele alır. O, felsefenin, düşüncenin mantıksal yönden açıklığa kavuşturulmasıyla meşgul olan bir faaliyet olduğunu ileri sürer. Geleneksel felsefede geçen sorularla problemlerin pek çoğu, ona göre, yanlış olmayıp anlamsızdır. Bu türden sorulara yanıt verilemeyeceğini, ancak onların yanlış olduklarının gösterilebileceğini söyleyen Wittgenstein, eski filozofların sorularının pek çoğunun dilin mantığını kavrayamamaktan doğduğunu, dolayısıyla en derin ve yakıcı problemlerin önemli bir kısmının bir problem dahi olmadığını iddia eder.

Wittgenstein'ın felsefeyle ilgili söylediği şeylerden pek çoğu analitik felsefenin metafizik karşıtı tutumuna fazlasıyla uygun düşer. Onun özellikle mantıkçı pozitivist filozoflar açısından önemli ve etkileyici bir filozof olmasının nedenlerinden biri de budur. Bununla birlikte, o bu son noktada, yani "en derin ve yakıcı felsefi problemlerden önemli bir kısmının bir problem dahi olmadığı" iddiasında, analitik görüşün alışılmış kavrayışından biraz daha farklı bir şeyler söyleme durumuna gelir. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Wittgenstein'ın söylenebilir olanla söylenemez olan, bilinebilir olanla bilinebilir olmayan arasındaki sınır çizgisinin ötesinde olan ile derinden ilgilenmesidir. Onun bu bağlamda öne sürmüş olduğu en önemli tez, söylenebilir olan ile gösterilebilir olan arasında yapılan ayrım etrafında döner. Buna göre, "gösterilebilir olan söylenemeyendir", fakat öte yandan "söylenemeyen, kendisiyle ilgili olarak sessiz kalmamız gereken şey, her şeye rağmen gösterilebilir."

Buna göre, bütünüyle basit kendilikler olarak nesneler tanımlanamazlar, fakat sadece adlandırılabilirler. Göstergeler onların temsilleridir. Bizim göstergeler hakkında konuşabileceğimizi dile getiren Wittgenstein, önermelerin ise şeylerin ne olduklarını değil de sadece nasıl olduklarını söylediklerini ifade eder. O, işte bu noktada kalmayıp, bir önerme ile bu önermenin kastettiği, anlatmak istediği şey arasındaki ilişki üzerine bir önerme kurmanın imkânsız olduğunu iddia eder. Resimsel ve mantıksal form sadece gösterilebilir. Bunu daha iyi ifade edebilmek için bir kimsenin bir manzara resmi çizdiğini varsayalım. Kişi ayrı ayrı hem resme hem de manzaraya bakıp, resmin onu temsil ettiğini görebilir. Fakat aynı kişi resmin manzarayı temsil etme tarzını temsil edemez. O, resmin ve manzaranın fotoğrafını çekebilir ve bu ikisini birbiriyle karşılaştırabilir. Fakat bu, sadece iki temsilin karşılaştırılması olur. Fotoğraf, fotoğrafta temsil edilen resim ile manzara arasındaki temsil ilişkisini temsil edemez. Söz konusu temsil ilişkisine yalnızca işaret edilebilir, fakat o, temsilin dışında kaldığı için temsil edilemez. Buna göre dilin dünya ile

bir ilişkisinin olduğu gösterilebilir, fakat bu ilişkinin ne olduğu söylenemez. Bu, ona göre, derin bir problem, daha doğrusu insanın sınırlılığından kaynaklanan bir problemdir. Bu problemin çok önemli bir boyutunda, insanın dilin içine hapsolması olgusu bulunur. Ona göre, dilimizin sınırları dünyamızın sınırları olmak durumundadır.

Wittgenstein felsefenin görevini de işte bu ışık altında yeniden tanımlar. Buna göre önce etik, felsefi ve dini tümcelerin söylenemez olanı ifade etmeye kalkışmaları nedeniyle anlamsız olduklarını, bir önerme dile getiremeyeceklerini söyler. Bu bağlamda bizim için inanılacak önermeler olamayacağından, felsefi, etik ve dini bir inancımız olmayacaktır. Filozoflar tarafından ele alınıp yanıtlanabilecek derin felsefi iddialar, hakiki felsefe problemleri olamayacağına göre, felsefenin devam edegelmesinin ve böylelikle gerçek felsefi problemlere çözüm bulunmasını engelleyen yanılsamalara kapılmanın en önemli nedeni, dilsel karışıklıklardır. Felsefedeki sonu gelmez tartışma ve ihtilafların söz konusu dilsel karışıklıklardan kaynaklandığını öne süren Wittgenstein'a göre, dilin işleyişi tam olarak ortaya çıkarılabildiği takdirde, bu karışıklıkların önüne geçilebilir ve dünya gerçekte olduğu şekliyle görülebilir. Ona göre, felsefenin yapabileceği bir şeyler vardır. Wittgenstein, filozofların yeni birtakım önermeler keşfedemeseler de eldeki önermeleri aydınlatabileceklerini, açıklığa kavuşturabileceklerini söyler. Gerçekten de gündelik dilin mantıksal formu gizleyerek düşünceyi açıklıktan alıkoyduğuna inanan Wittgenstein, felsefenin bir öğretiler bütünü değil de bir faaliyet olduğunu ileri sürer. Onun işlevlerinden biri de eski filozofların hatalarını gözler önüne sermekten meydana gelir. Bu hatalar ise, yeni ayrımın ışığında söylenebilir ki sadece gramatikal yapı ile mantıksal yapıyı birbirine karıştırmaktan meydana gelmez. Wittgenstein'a göre, eski filozofların hataları esas, söylenemez olanı söylemeye çalışmaktan meydana gelir. Onun felsefe kavrayışına göre, doğru felsefe, bir faaliyetten oluşur. Felsefe, söylenebilecek olanın sınırlarını gösterme faaliyetidir.

Mantıkçı Pozitivizm

Sadece analitik felsefenin gelişiminde değil, bütün bir 20. yüzyıl felsefesinin gelişim seyrinde de çok önemli bir başka dönüm noktasını, Viyana Çevresi filozofları tarafından temsil edilen mantıkçı pozitivizm adlı meşhur akım oluşturur. Çevre, 1920'li yılların hemen başlarında Viyana Üniversitesi'nde "Tümevarımsal Bilimler Felsefesi Kürsüsü"ne profesör olarak atanan Moritz Schlick'in evinde cumartesi günleri düzenli olarak toplanıp, bilim ve felsefe üzerine tartışmalar yapan bir grup felsefeci ve bilim insanından oluşmaktaydı. Viyana Çevresi'nin diğer önemli filozofları arasında Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philip Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Otto Neurath, Viktor Kraft ve Friedrich Waismann gibi kişiler bulunmaktaydı.

Viyana Çevresi filozofları temsil ettikleri söz konusu felsefe anlayışını tanımlamak amacıyla, mantıkçı pozitivizm terimine ek olarak, zaman zaman "bilimsel ampirizm" ve "mantıkçı ampirizm" deyimlerini kullandılar. "Ampirizm" terimini kullanmalarının en önemli nedeni, söz konusu pozitivist hareketin bilgimizin deneyimle sınırlanmış olduğunda ısrar etmesi. "Bilimsel" terimini kullanmalarının nedeni ise hiç kuşku yok ki dış dünya hakkında sadece bilimde ve bilimsel yöntem aracılığıyla bilgi edinebileceğimizi savunmalarıydı. Söz konusu filozoflar, bilimsel bilgi iddialarını tartışılmaz, kuşkuya açık olmayan gözlem kayıtlarına sıkı bir biçimde bağlamayı, metafiziksel ve spekülatif unsurları bilimin imtiyazlı alanının dışına atmayı veya tümden reddetmeyi ve böylelikle de bilimsel dünya görüşü veya bilimsel felsefe anlayışını yerleştirmeyi amaçlıyorlardı. Viyana Çevresi filozofları söz konusu bilimsel felsefenin yönteminin mantıksal analiz olduğu kanaatindeydiler. Çünkü onlara göre mantıksal analizin görevi, bütün bilgileri, bilimin ve gündelik hayatın bütün iddialarını çözümlemeden geçirmekti. Söz konusu analiz sayesinde her bir iddianın anlamını ve bu iddialar arasındaki bağlantıları açıklığa kavuşturmak amacı güttüler.

Metafizik Karşıtlığı: Gerçekten de mantıkçı pozitivizm, mutlak bir akılcılığı, aklın sadece bilimde tezahür ettiği inancını ve doğallıkla da bilimsel bir dünya görüşünü temsil ediyordu. Bu görüşü benimseyen mantıkçı pozitivistler, gerçekte kendilerinin "karanlık" diye niteledikleri bir sosyopolitik atmosferin ürünü olduklarını öne sürmekteydiler; bu yüzden, zamanlarının koşullarını pozitif bir felsefe anlayışı, bilimci bir dünya görüşü ile ıslah etmeye veya yeni baştan şekillendirmeye çalıştılar. Buna göre, Çevre filozofları Almanya'da giderek güçlenen ve en nihayetinde Almanya'yı faşizme götürecek olan muhafazakâr bir siyasetten ve insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engel olarak gördükleri metafizikten büyük bir rahatsızlık duymaktaydılar. Bu yüzden, bilim ile metafiziği birbirinden ayırmaya, felsefenin, özel olarak da Alman idealizminin insanlığın önüne muğlak ve karanlık bir dünya koymasına engel olmaya çalıştılar; insan zihninin önünde yıllar yılı bir engel olarak duran metafiziğin bütün tortularından ayıklanacak bir bilim ve felsefe anlayışını yeni baştan tanımlamaya koyuldular.

Metafiziğe karşı çıkışları büyük ölçüde ideolojikti. Onların metafizik karşısındaki tutumları, Marksistlerin din karşısındaki tavırlarına benzemekteydi. Marksistlerin dini halkın afyonu olarak gördükleri yerde, mantıkçı pozitivistler de metafiziği özellikle de Alman üniversitelerinde hâkim olan idealist metafiziği sosyal ve politik muhafazakârların bir aracı olarak gördüler. Onların bakış açısından metafizikçiler sadece yanılgıya düşen felsefeciler değillerdi, fakat daha ziyade irticanın dayanakları olup çıkmış kimselerdi. Pozitivistler, metafiziğe ayrıca epistemolojik gerekçelerle, önermelerinin anlamsız olması nedeniyle karşı çıktılar.

Mantıkçı Pozitivizmin Kavramsal Dayanakları: Mantıkçı pozitivizm adını oluşturan iki kavramdan "pozitivizm" kavramı, 19. yüzyılın başlarında Fransız filozofu Comte tarafından kullanılmıştı. Comte felsefi sistemlere, metafiziğe güvenmeyip,

sadece deneyime dayanan bilgiye önem vermekteydi ve gücünü deneysel yönünden alan doğa bilimini, bilginin gerçek örneği ya da paradigması olarak değerlendirdi. Comte'un pozitivizminin devamı olan mantıkçı pozitivizm, bu yüzden aynı zamanda yeni-pozitivizm olarak geçer.

Mantıkçı pozitivizm deyiminde geçen "mantıkçı" kavramı ise modern mantığın onların yaklaşımında kazandığı yeri gösterir. Gerçekten de mantıkçı pozitivistler mantığın imkânlarını ve araçlarını kullanarak bilimin formel yapısını ortaya çıkarıp belirginleştirmeye çalıştılar. Gündelik dilin sembolik mantığın ölçütlerini yerine getiremediğini, dolayısıyla bilim dili için gerekli açıklık ve kesinliği sağlayamadığını, bu yüzden bilimde analiz açısından sembolik mantığın ilkelerini yerine getiren bir formel dilin gerekli olduğunu düşündüler. Çevre filozofları bilimsel bilginin kesinliğini ancak mantık diliyle ortaya koyabileceklerini düşünüyorlardı.

Doğrulanabilirlik İlkesi: Mantıkçı pozitivizmi benimsemiş filozoflar, öncelikle bilimsel bilginin deneyime dayalı bir bilgi olduğunu göstermek, bilime bir sınır çekmek, daha doğrusu bilimi bilim olmayandan ayırabilmek için "doğrulanabilirlik ilkesi" olarak bilinen meşhur ilkeyi geliştirdiler. Gerçekten de onlar bizim sadece bilimlerde bilgi adına layık olabilen malumatı kazanabildiğimizi kabul ettiler. Bilgilerimizi, dünya hakkında sahip olabileceğimiz malumatı artırmak istiyorsak eğer, bilimsel yöntemi diğer alanlarda da kullanmamız gerektiğini öne sürdüler. Bilim bize, mantıkçı pozitivistlere göre, onda ortaya konan bütün iddialar deneyim yoluyla desteklenip doğrulandığı ve gözlem yoluyla kontrol edildiği için güvenilir bilgi sağlamaktadır.

Doğrulanabilirlik ilkesi, öncelikle oldukça güçlü ampirik temelleri olan bir anlamlılık ölçütü, bir anlam teorisi sağlar. Çünkü o, bir önermenin anlamının onun doğrulanma tarzı olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, ilke bir ifade ya da tümcenin anlamının o tümcenin doğruluk koşullarında olduğunu ortaya ko-

yar. İlke, bir tümcenin anlamını kavramanın, o tümcenin hangi koşullarda doğru, hangi koşullarda yanlış olduğunu kavramayı gerektirdiğini dile getirir. Yani, bir ifadenin, bir önerme ya da söylemin bir bilgi içeriği taşıması veya anlamlı olabilmesi için doğrudan doğruya olgusal bir dille ifade edilmesi veya gözlem ve deney yoluyla doğrulanabilir olması gerekir. Bu koşulları taşımayan, yani deney ya da gözlem yoluyla doğrulanamayan önerme ya da iddialar, metafiziksel iddia ya da önermeler olup, anlamdan yoksundurlar.

Analitik ve Sentetik Önermeler. Metafiziğin hiçbir şekilde doğrulanamayan anlamdan yoksun önermeleri bir tarafa bırakılıp doğrulamanın iki yolunun bulunması olgusu dikkate alındığında, buradan doğrulanabilirlik ilkesinin sahip olabileceğimiz doğruları, doğrulanabilen anlamlı önermeleri iki başlık altında topladığı söylenebilir. Her birinin kendi anlamlılık zemini bulunan bu iki tip önermeden birinciler, bize dünyadaki olay ve olgularla ilgili veya dünyanın farklı durumları hakkında bir şeyler söyleyen sentetik önermelerden oluşur; bu önermeler bize dünya hakkında yeni bilgiler verip, dünyaya dair bilgimizi artırırlar. Elbette zorunluluk ihtiva etmeyen, yani karşıtlarını olumlamanın bir çelişki yaratmadığı bu önermeler olumsal önermeler olup, onları esas itibariyle doğa bilimlerinde buluruz. Sentetik önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları mantıksal veya linguistik olmayan bir veriye, yani bir olguya gönderimle ortaya konabilir.

Doğrulanabilirlik ilkesi bağlamında mantıksal olarak doğrulanan ikinci ana önerme türüne, "analitik önerme" adı verilir. Analitik önermeler, mantıksal doğrulamaya paralel olarak, anlamlılıklarını ihtiva ettikleri sözcüklerin veya sembollerin tanımlarından alırlar. Buna göre "tüm insanların ölümlü olduklarını" söylemenin lafzi ya da bilişsel bir anlamı vardır, çünkü "insan" sözcüğü "ölümlülük" düşüncesini ihtiva edecek şekilde tanımlanır. Bu tip önermelerde, özne yüklemi içerir. Analitik önermeler

bize dünya hakkında yeni bilgi vermezler, yani onlar dünyaya dair mevcut bilgilerimizi artıran önermeler değillerdir; bu yüzden onlara, "totoloji" adı verilir. Dahası, onların anlamları deneyime değil de sadece açık seçik olarak tanımlanmış terimlerin tutarlı bir şekilde kullanılmalarına bağlıdır. Açık seçik olarak tanımlanmış sözcükler tutarsız bir şekilde kullanıldıkları zaman, sonuç bir çelişki olur. O halde zorunlulukla, yani terimlerinin anlamlarından dolayı doğru olan bir önerme bir totolojidir, buna mukabil zorunlulukla yanlış olan bir önerme de bir çelişki olmak durumundadır. Buna göre aynı zamanda bir totoloji olan analitik bir önerme, yegâne sınanma ölçüsü terimlerinin anlamı olduğu için her zaman ve her durumda zorunlulukla doğru olur.

Mantıkçı pozitivistler, analitik önermelerle sentetik önermeler arasındaki bu ayrımdan yola çıkarak, meşhur bilişsel anlam telakkilerini oluştururlar. Analitik önermelerin onlara göre, formel bir anlamı vardır; bunun da nedeni onların anlamlarını olgulardan değil de matematik ve mantık benzeri formel bilimlerde olduğu gibi, sözcüklerle düşüncelerin mantıksal içerimlerinden almalarıdır. Oysa sentetik önermelerin, anlamları onlarda kendilerine gönderimde bulunulan nesnelerin ampirik gözlemine dayandığı için, olgusal bir anlamı vardır. Onlar fizik, kimya, biyoloji benzeri doğa bilimlerinin veya olgusal bilimlerin dilini oluşturmaktadır.

Analiz ve İnşa: Mantıkçı pozitivistler, yine modern mantık ve bu mantığın mümkün kıldığı analiz üzerinde yoğunlaşmışlardı. Buna göre onlar öncelikle, mantığın imkânlarını kullanarak bilimin formel yapısını ortaya çıkarmaya çalıştılar. Gündelik dilin, sembolik mantığın ölçütlerini yerine getirememesinden ötürü, çözümleme yapabilmek için sembolik mantığın ilkelerini yerine getiren bir formel dili gerekli gördüler. Beklentileri şuydu: Bilimin tam, açık, formel bir dile getirilişi ile bilimin bir bilgi kaynağı olduğu iddiasını temellendirip, onda kesinlik eksikliğinden doğan sorunları çözmek. Böyle bir mantığın mümkün kıldığı

mantıksal analizin amacını ise onlar, bilimlerde ortaya konan önermelerin anlamlarını, bu önermelerin gerçek bilişsel içeriklerini açıklamak amacıyla çözümlemek olarak anladılar. Mantıkçı pozitivistler burada esas olarak Russell ve onun "betimlemeler teorisi"nden faydalandılar.

Gerçekten de mantıkçı pozitivistler Russell'ın "Waverly'nin yazarı Scott'tur" önermesiyle ilgili çözümlemesinin kendileri için ufuk açıcı olduğunu belirtmeye özel bir önem verdiler. Russell, bu önermenin "Sokrates ölümlüdür" önermesiyle aynı forma sahip olmadığını göstermiştir. Bu, "Scott" ve "Waverly'nin yazarı" ifadeleri dikkatle incelenecek olursa, kolaylıkla görülebilir. Bir ve sadece tek bir bireye gönderimde bulunan bu ifadelerin her ikisi de tekildir. Başka bir deyişle, "*Waverly*'nin yazarı İskoçtur" önermesi ile "Scott İskoçyalıdır" önermeleri birbirine benzer. Fakat bunu kabul etmeyen Russell, onların gramatikal öznelerinin aynı olmadığını ve dolayısıyla, doğaları gereği farklı önermeler olduğunu belirtir. "Scott" özel bir isim, değişken bir değer olarak görünen sabit bir tekildir; bir bireyi belirten bir semboldür. Oysa "*Waverly*'nin yazarı", onun "belirli betimlemeler" diye adlandırdığı "şöyle şöyle olan" formundaki tüm önermeler gibi, tekil bir sabit olarak alınamaz. O, görünüşün tersine, tekil bir ifade olmayıp, içinde geçtiği önermenin anlamına katkıda bulunan bir ifadedir. Bu yüzden "*Waverly*'nin yazarı Scott'tur" önermesini, mantıksal bir notasyonla "Scott *Waverly*'yi yazdı (ve onu bir tek o yazdı)" şekline dönüştürmeyi öneren Russell'ın burada düşüncenin gerçek bir analizini hayata geçirdiği çok açıktı. Dilin Russell tarafından hayata geçirilen mantıksal analizi, birtakım doğal düşünceleri soyut bir sembolizme dayandırmaktan ibaret bir şey değildi. Dilin, bunun tam tersine, doğal düşüncenin incelikleri ve zenginliği bakımından özel bir itina ve dikkati gerektiren mantıksal analizi, söz konusu düşüncenin kurucu öğelerine gün ışığına çıkartmaya imkân sağlamaktaydı.

Mantıkçı pozitivistlere göre, böyle bir mantıksal analiz olmadığında, sadece metafizikçilerle sıradan insanların değil, fizik-

çilerin de yanlışa düşebilmeleri ihtimali ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Russell'ın gerçekleştirdiği türden mantıksal bir analizin yokluğunda, fizikçilerin de "elektronlar vardır" veya "eter var değildir" benzeri önermeleri yanlış yorumlayıp onlara metafiziksel bir içerik yüklemeleri tehlikesi vardır. Mantıkçı pozitivistlerin işte bu bağlamda mütalaa edilmesi gereken mantıksal inşa anlayışıyla doğrulanabilirlik ilkesi, birlikte ele alındığında, bize onların hayata geçirmeye çalıştıkları programın özünü verir. Bu ise işe, kendilerine ilişkin deneyimimizin düzeltilemez ve tartışılmaz olduğu öğelerle başlamak ve bu öğelerden hareketle, çeşitli bilimlerin içeriğini meydana getiren önermeleri inşa etmekten meydana gelir. Veya tersinden söylendiğinde, mantıkçı pozitivist programın özü bilimin önermelerinden yola çıkıp, bu önermelerin mantıksal analiz yoluyla, dolayımsız olarak idrak edilen veya deneyimlenenlerle ilgili gözlem önermelerine indirgenebilir olduğunu göstermekten oluşur. Söz konusu programın ana hatları ilk kez Schlick tarafından oluşturulup, Viyana Çevresi'nin diğer filozofları, ama özellikle de Carnap tarafından titizlikle uygulanmaya çalışılmıştır. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesi, Schilick'in de göstermiş olduğu üzere, "bir sözcüğün anlamının son çözümlemede gösterilmiş veya verilmiş olması gerektiğini" iddia ediyorsa eğer, bu takdirde dolayımsız olarak verilmiş olana gönderimde bulunmayan her tümcenin, verilmiş olana doğrudan gönderme yapan bir tümceye dönüştürülmesi gerekir.

Yeni Wittgenstein

Analitik felsefenin farklı dönemlerine derin katkılar yapmak anlamında kesinlikle en büyük düşünürü olan Wittgenstein'ın, kariyerinde ikinci döneme geçişle birlikte dilin ve felsefenin doğasıyla ilgili görüşlerinde çok önemli bir değişiklik olur. Bu yeni dönemin eseri, *Felsefi Soruşturmalar*, sadece onun kariyerinde değil, analitik felsefenin tarihinde de önemli bir dönüm noktası meydana getirir. Zira eserle birlikte, analitik felsefe de kendisini yeni bir bakış açısının içine konumlar. Bu yeni dönemde de dille

meşgul olmaya sürdüren analitik felsefe artık bu noktadan itibaren, dilin doğasını farklı bir ışık altında görmeye başlar.

Felsefi Soruşturmalar da dilin özü ve anlamın doğasıyla ilgilenir, fakat onda dilin gerçeklikle olan ilişkileriyle ilgili görüşlerinde çok temel birtakım değişiklikler olur. Gerçekten de bu ikinci eserde, anlamın esas olarak sosyal bir kavrayış ekseninde ele alındığı yeni bir öğretinin ana hatları ortaya konur. Onun önceki eserinde dil, dilin kavramsal yapısının mantıksal yapı ile özdeşleştirildiği mantıksal bir kalkül modeline uygun olarak ele alınmış, tüm anlamlı tümceler, yalın tümcelerin doğruluk fonksiyonları olarak görülmüştü. Oysa *Felsefi Soruşturmalar*'da durum oldukça farklı bir görünüm alır. Artık ne dil bir kalkül olarak görülür, ne tümceler arasındaki bağlantıları açıklamada formel mantık teknikleriyle gerçekleştirilen türetilebilirliğe yer verilir, ne de adlandırma anlamın esası olarak kabul edilir. Buna mukabil, anlamın, belirli faaliyetleri düzenleyen ifadelerin kullanımı hakkında sosyal olarak koşul altına alınmış anlaşmalardan doğduğu ve dahası bunların nihai olarak kullanıcıları gerektirdiği ifade edilir. İkinci dönemin Wittgenstein'ına göre bir ifadenin anlamını bilmek demek o ifade ile neyin adlandırıldığını bilmek değil, fakat ifadenin diğer kişilerle ilişki içinde nasıl kullanıldığını bilmek demektir.

Dile ve dille dünya arasındaki ilişkiye yaklaşımdaki bu radikal dönüşüm, Wittgenstein'ın felsefenin doğasıyla ilgili görüşlerinde de radikal bir değişikliğe yol açar. *Tractatus*'ta felsefeye düşen pozitif rol, anlam yönünden açıklığa kavuşmayı temin etmek, geleneksel filozofların düştükleri gramatikal karışıklıkları gözler önüne sermekti. Oysa *Felsefi Soruşturmalar*'da felsefenin görevi bir tür tedavi ya da terapi olarak ortaya konur. Gerçekten de bu dönemde felsefeyi "kavrayış gücümüzün dil yoluyla büyülenmişliğine karşı verilen bir savaş" olarak tasavvur eden Wittgenstein'a göre, felsefe, sözcüklerimizin gündelik kullanımlarının incelenmesiyle hayata geçirilen, onların felsefi teori ve açıklamalarda nasıl yanlış kullanılıp istismar edildiğini göstermе amacına matuf bir tedavi etkinliği olmak durumundadır.

Buna göre o, *Tractatus*'ta söylemeyle gösterme arasında yapılan ana ayrım çerçevesi içinde, filozofları çok zora koşan dini, metafizik ve teolojik soruların gerçekte soru olmadıklarını, ama anlamdan da büsbütün yoksun bulunmadıklarını öne sürmüştü. Onlar, söylenemeyen fakat gösterilebilen şeylerin kapsamı içinde yer almak durumundaydılar. Oysa yöntemi esas itibariyle linguistik olan *Felsefi Soruşturmalar*'da değişen dil görüşüyle birlikte, filozoflardan artık kendilerini göstermek veya işaret etmekle sınırlamaları istenmez. Burada giderek Nietzsche'ye yaklaşan Wittgenstein, tedaviyi, standart felsefe dilinde gizlenen mit ve kurguları gözler önüne sererek hayata geçirir. Nietzsche'nin spekülatif yaklaşımından farklı olarak ampirik bir yaklaşım sergileyen Wittgenstein'a göre gündelik fonksiyonlarını yerine getirirken, dil birtakım karışıklıklar, açmazlar veya anlam belirsizlikleri içine düşemeyecek kadar meşguldür. Ama o, bazen de tatile çıkar. Felsefi problemler dil aylaklık içine düştüğü zaman zuhur eder. Tedavi, dili eski yerine iade etmekten ve onun, etkin olduğu çok çeşitli durumlarda nasıl iş gördüğünü gözler önüne sermekten meydana gelir. Çeşitli bağlamları ve farklı durumları eşsiz bir başarıyla bir araya getiren Wittgenstein, aynı sözcüklerin farklı bağlamlarda nasıl farklı anlamlar kazandığını ve dolayısıyla anlamın, sözcüklerin farklı bağlamlardaki kullanımlarına bağlı olduğunu gösterir.

Eski Resim Teorisinin Eleştirisi: Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'da, dilin doğası konusunda yeni görüşlerini ortaya koymadan önce, aynı konuda eski dönemde geliştirmiş olduğu görüşleri mercek altına alıp, söz konusu dil anlayışının vücut verdiği resimsel anlam teorisini eleştirir. Onu pek çok noktada eleştiren Wittgenstein'a göre, eski dil teorisindeki esas problem, olguların resmi olarak dil anlayışının bütün bir dil ve anlam alanının yalnızca oldukça küçük bir kısmına uygun düşmesinden doğar.

Oysa onun yeni bakış açısından dil sadece belirli bir toplumsal bağlamda, sözgelimi alışveriş esnasında, muz alırken veya bir inşaat yapımı sırasında ortaya çıkar ve ilgili sosyal bağlamı yansıtır. Wittgenstein, ikinci olarak herhangi bir göstergeler sisteminin, söz konusu sistemin kullanıldığı sosyal bağlamda en azından zımnen söz konusu olan amaca ulaşmayı kolaylaştırdığı ölçüde bir dil olduğunu ileri sürer. Dahası dil, ilgili amaca erişmede etkili olduğu sürece, anlam aktarıp "anlama" dediğimiz şeyin gerçekleşmesine katkıda bulunur. Burada, anlamlılık testinin, belirli bir dilin mantık tarafından ölçütleri yerine getirip getirmemesinden ziyade, ilgili sosyal bağlamda belirlenmiş amaçlara erişmede başarılı olup olmamasından meydana geldiğini söyleyen Wittgenstein, bir ismin anlamının yerini tuttuğu veya adlandırdığı şey ya da nesne olduğu düşüncesinin bütünüyle hatalı bir düşünce olduğunu ileri sürer. Ona göre, söz konusu düşünce, her şey bir yana anlam sözcüğünün yanlış bir kullanımını ihtiva ettiği için hatalı olmak durumundadır; çünkü bir sözcüğün anlamı, bu her ne türden nesne olursa olsun, hiçbir zaman bir nesne olamaz. Wittgenstein, dahası sözcüklerin özünün bir şeyi adlandırmak olduğu düşüncesinin de bütünüyle yanlış bir düşünceye karşılık geldiğini öne sürer. Çünkü sözcüklerin bir değil, birçok işlevi vardır. Ona göre, sözcükler, gerçekliğe çok çeşitli yol ve şekillerde bağlanabildiği için, bunlardan hiçbiri bir sözcüğün anlamını belirleyemez. Wittgenstein, nihayet ve hepsinden önemlisi, anlamanın ne olduğunu kavramak istiyorsak eğer, dilin, fiilen kullanıldığı bir durumda nasıl iş gördüğünü, işlevini ne şekilde yerine getirdiğine bakmamız gerektiğini söyler.

Yeni Dil Anlayışı: Wittgenstein'ı kariyerinin ikinci döneminde en fazla etkileyen şey, dilin nesneleri ve olguları resmetmek dışında pek çok fonksiyonu olması olgusu olmuştur. Gerçekten de dilin her zaman belli bir bağlamda iş gördüğünü söyleyen Wittgenstein'a göre, ne kadar çok bağlam varsa, dilin o kadar çok amacı ve işlevi olmak durumundadır. O, dili işte bu noktada bir

alet kutusuna, sözcükleri de kutunun içindeki aletlere benzetir. Kutuda tornavidanın, makasın, vidaların, matkabın, çivilerin, çekicin, kerpetenin, kısacası pek çok aletin bulunduğunu, sözcüklerin işlevlerinin bu aletlerin fonksiyonları kadar çeşitli olduğunu ileri süren Wittgenstein'a göre, hatalı dil resmi veya kavrayışına yol açan şey gramatikal yanılsamalardır. Bir dilin gramerini inceleyip analiz etmek kişiye, o dilin mantıksal yapısını keşfetme imkânı verebilir. Fakat bu durum, acaba aynı kişinin, bütün dillerin özü itibariyle aynı kurallarla aynı işlev ve anlamlara sahip olduğu sonucuna varmasını haklı kılar mı? O, bu bağlamda bütün dillerin olguları ifade ettiği ve mantıksal bir iskelet ya da değişmez bir yapıya sahip olduğu hipotezinin, gözlemden değil de düşünceden türetilmiş bir varsayım olduğunu ileri sürer.

Wittgenstein, işte bu noktada, dille oyun arasında kurulan bu analojiden yararlanarak dilin ne olduğuna düşünce yoluyla karar verilmemesi, dilde ve oyunlarda ortak olan şeyin ne olduğunun ortaya çıkarılabilmesi için dilin farklı kullanımlarının somut durumlar içinde gözlenmesi gerektiğini söyler. Yeni dönemin ana yöntemi veya sloganı "düşünmek yerine, bakıp gözlemektir." Bu yüzden yeni dönemde mantıkla ilgili bir meşguliyet ile ideal bir dilin inşasından dilin gündelik kullanımlarına yönelik bir incelemeye geçilir. "Gündelik dilin analizi"ne dönen Wittgenstein, artık dilin kendi içinde tek bir kalıp veya örüntü ihtiva etmediği, yani onun tek bir kullanımı olmadığı, fakat tam tersine hayatın kendisi kadar değişken olup, çok farklı kullanımları olduğunu öne sürer.

Dilin sınırsız sayıda kullanımı olduğu gerçeği üzerinde yoğunlaşan Wittgenstein, dilin kullanımındaki çeşitliliği ifade edebilmek için oyun metaforunun temin ettiği imkânlara başvurur. Buna göre o, dilin kullanımını oyuna benzetir; bununla, her şeyden önce oyunun kendisinin de statik bir şey olmaması nedeniyle, dilin farklı kullanımlarının değişken bir yapı arz etmesi olgusuna dikkat çekmek ister. O, ikinci olarak, bir dil oyununun dil oyunu statüsünü kazanmak için birtakım dilsel, toplumsal

ve bunların dışında daha pek çok faktör tarafından kuşatılmış bir dil topluluğunda, ilgili topluluğun bütün üyeleri tarafından sorunsuz bir biçimde oynanabilir olmasının gerekliliğine dikkat çekmeyi amaçlar. O, insanın bütün oyunlara ortak olan tek bir nitelik bulamaması gibi, dilin bütün kullanımlarına veya tüm dil oyunlarına ortak olan bir yapıyı bulup çıkarmanın imkânsız olduğunu ileri sürer. Dil oyunları arasında bir ortaklık bulunmasa da birtakım benzerlikler olduğunu söyleyen Wittgenstein, bu benzerliklerin en iyi "aile benzerlikleri" metaforuyla ifade edilebileceğini ileri sürer. Nasıl ki bir ailenin üyeleri ortak tek bir özellik taşımadan, belirli birtakım fiziki ya da kişilik özellikleri yönünden birbirlerini az ya da çok andırıyorlarsa, aynı şekilde dil oyunları da bazen amaçları, bazen kuralları vs. bakımından birbirlerine benzerler.

Wittgenstein, işte bu bağlamda, oyunları ve dolayısıyla da dil oyunlarını mümkün kılan bir başka koşulun, kuralsız oyun olmaması ve dolayısıyla, oyunların belli kurallara göre oynanıyor olması olduğunu söyler. Ona göre, bütün dil oyunları, oyun oluşlarını belirli birtakım kurallarla oynanıyor olmaları olgusundan alırlar. Wittgenstein, bu kurallar arasında, dilbilgisi kurallarının, söz dizimi kurallarının, semantik kuralların ve pragmatik kuralların, ama hepsinden önemlisi ahlak ve hukuk kurallarının olduğunu belirtir. Bu kurallardan bazıları alabildiğine katı kurallar iken, bazıları da oldukça esnektir. Başta dil oyunları olmak üzere, bütün oyunları mümkün kılan tüm bu kurallar tek bir ortak kural yapısı ya da çatısı altında toplanamazlar; onlar özerk, uzlaşıma dayalı olma anlamında keyfidirler.

Wittgenstein, söz konusu kural düşüncesine bağlı olarak, dil oyunu oynamanın bir başka koşulunun kuralları takip etmek veya kurallara uymak olduğunu söyler. Kural ve dolayısıyla kuralları takip etme düşüncesi, onda dil oyununu mümkün kılan bir koşul olmaya ek olarak, "özel dil" düşüncesinin reddedilmesini temellendirme noktasında önem kazanır. Özel dil, bizzat tanımı gereği, bir başka insanın anlayıp takip edemediği, salt tek bir kişi

için tasarlanıp oluşturulmuş bir dil varsayımında temellenir. Bu şekilde tasarlanan özel bir dilde, doğru olanı doğruymuş gibi görünenden ayırt etmeyi mümkün kılan nesnel bir zemin olmadığı gibi, bir kimsenin bir kuralı takip edip etmediğine karar verme imkânı temin edecek bir ölçüt de olmaz. Wittgenstein, bu yüzden dili her zaman başkalarıyla mümkün olabilen, ancak ortak bir toplumsallık zemini üstünde zuhur eden sosyal bir fenomen olarak düşünür.

Bir dil tasavvur etmenin bir hayat biçimi tasarlamak olduğunu öne süren Wittgenstein, bu noktada hayat formu düşüncesinin bir dil oyunu oynanabilmesinin bir başka zorunlu koşulu olduğunu öne sürer. O, bir yaşam biçiminin takınılan tutumlar, duyulan ilgiler ve benimsenen değerler benzeri hayli geniş bir davranış örgüsünden meydana geldiği kanaatindedir. Ona göre, bütün dil oyunları yaşam biçimlerinde köklenip, hayat formlarında verili olarak bulunur. Wittgenstein bundan dolayı, hiçbir felsefi yaklaşım veya teşebbüsün şu ya da bu hayat formunu birtakım argümanlara dayanarak temellendiremeyeceğini iddia eder. Yaşam biçimleriyle söz konusu hayat formlarında oynanan dil oyunları, hayatlarımıza olduğu kadar düşüncelerimize de kök salmışlardır. Benimsediğimiz yaşam biçimi veya içinde bulunduğumuz hayat formunun şeylere nasıl baktığımızın, onları nasıl gördüğümüzün, nelere bakıp nelere bakmadığımızın, neleri görüp neleri görmediğimizin yegâne belirleyicisi olmak durumundadır. Dahası Wittgenstein'a göre, tek tek her anlama belli bir hayat biçiminden kopup gelen anlamadır, söz konusu hayat formuna özgü anlamadır. Söz konusu hayat formundan edinilmiş anlamanın doğruluğu için hiçbir zaman sağlam ve tartışılmaz dayanaklar ortaya konamayacağını iddia eden Wittgenstein'a göre, hayat formu dışında hiçbir şey olmadığı için onun sınırlarının dışına çıkmak mümkün değildir.

GÜNDELİK DİL FELSEFESİ

Wittgenstein'ın "dilin metafizik kullanımından gündelik kullanımına geri dönülmesi" çağrısı karşılık bulmakta hiç gecikmez ve bir grup filozof, analitik araştırmanın odak noktasına gündelik dili veya gündelik dilin kullanımını yerleştirir. Gerçekten de Wittgenstein'ın filozof kariyerinin ikinci döneminde serdettiği görüşler ile analitik filozofların ikinci kuşağı üzerinde büyük bir etki yaptığı ve analitik felsefenin gelişme sürecinde yeni bir çığır açtığı kesinlikle söylenebilir. Onun en çok resimsel anlam teorisine ve mantıkçılığa yönelik eleştirisi, kullanım düşüncesiyle sözcüklerin birer alet oluşuna yaptığı vurgu, yeni dönem analitik filozofları üzerinde yoğun bir etki yaparken, onların gündelik dil üzerinde yoğunlaşmalarında adeta zorlayıcı veya emredici bir faktör olmuştur.

Gündelik dil okulunun gündelik dile yönelik söz konusu ilgisi, Wittgenstein'ın felsefi problemlerin çözümü için gündelik dile dönmek gerektiği şeklindeki görüşlerine ek olarak, en azından kısmen gündelik dilin pek çok yönden temel olması olgusuna da bağlanabilir. Gündelik dil, sözgelimi teknik dilin üzerine inşa edildiği temeli meydana getirir. O, dahası özel terim türetme faaliyetlerinin ve bu faaliyetleri açıklayan araştırmaların kavramsal temelinde yer alır. Dahası, gündelik dil bir topluluğun hemen hemen her türden deneyimini yansıtır. Gündelik dil, nihayet bize dünya hakkında bir şeyler öğretmeye elverişli gibi görünür.

İşte bütün bu faktörlerin birleşik etkisiyle ortaya çıkan gündelik dil felsefesi okulunun, son çözümlemede iki ana fikir etrafında şekillendiği kabul edilir. Bunlardan birincisi, felsefe problemlerinin dili hatalı bir şekilde anlamaktan kaynaklandığı iddiasından yola çıkarak, filozofun görevinin felsefi problemleri çözüme kavuşturacak bazı açıklamalar veya teoriler oluşturmaktan ziyade, birtakım gerçek felsefe problemlerinin kesinlikle var olduğu vehmini bertaraf etmek olduğunu dile getirir. İkincisi

ise felsefede ilerlemeyi mümkün kılan veya ilerlemenin anahtarı olan anlamın soyut ve bilimsel bir biçimde ya da teorik yönden alınamayacağını, dolayısıyla dilin gündelik ve pratik kullanımına yönelmek gerektiğini ifade eder. Söz konusu iki ana düşünce veya yaklaşımdan birincisinin en önemli temsilcisi Ryle ikincisinin ise Austin'dir.

Ryle

Gilbert Ryle (1900-1976), yeni Wittgenstein'ın ortaya koyduğu görüşün benzer bir versiyonunu, daha ilk eseri olan "Sistematik Olarak Yanıltıcı İfadeler" adlı makalede dillendirmeye başlar. Buna göre o, her şeyden önce felsefeyi kavramsal bulanıklık ve karışıklıkları bertaraf etme faaliyeti olarak düşünür, söz konusu bulanıklık ve karışıklıkların bizim dilsel veya gramatikal benzerlik ve farklılıkları mantıksal / metafiziksel benzerlik ve farklılıkların bir göstergesi veya ifadesi olarak görmeye can atmamızdan kaynaklandığını söyler. Sözgelimi Ahmet'in dakik olmaması olgusunu ele alalım. Bu, hemen herkes için olduğu üzere, Ryle'ın kendisi için de kınanması gereken bir olgudur. "Ahmet dakik olmadığı ve dolayısıyla başkalarını bekletmek suretiyle onların zamanlarından çaldığı için ayıplanabilir" benzeri tümce ya da önermeler ortaya konarak Ahmet'i kınama tavrı dışa vurulur. Ryle işte bu noktadan başlayarak, kınanacak olması olgusu türünden benzer şeylerin Ahmet ya da dakik olmama benzeri şeyler için söylenebilir olduğunu düşünme eğilimine girildiğini ifade eder. Böylelikle de hem nesnelere yüklenebilen özelliklere tekabül eden tümelleri hem de söyleme konu olan tikelleri içeren bir ontoloji kurulur; bir olgu ile bir kişi, onları adlandıran ifadelerin dilde oynadığı rolün aynılığını destekleyecek şekilde aynı tarzda ele alınır.

Ryle, felsefenin yegâne yönteminin kavram analizi olduğunu söyler. Bununla da elbette, gerçekte bizim neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini, hangi çıkarımların geçerli olup hangilerinin olmadığını belirlemek suretiyle kavramsal sistemimizin "man-

tıksal coğrafya"sını, yani farklı kavramların birbirlerine nasıl bağlandıklarını ve onların hangi rolleri oynadığını daha iyi görebileceğimizi anlatmak ister. Onun bu yöntemi ilk uyguladığı yer, gramatikal benzerliklerin neden olduğu bir karışıklık olarak bizi "makine içindeki hayalet" yanılsamasına nasıl sürüklediğini gözler önüne serdiği eseri *Zihin Kavramı* adlı eserdir.

***Makine İçindeki Hayalet*:** Ryle, söz konusu eserinde zihin bağlamında Descartes'tan bu yana benimsenmiş olan resmi öğretinin zihin konusunda bildiğimiz hemen her şeye ters düşen bir öğreti olduğunu söyler. Öğreti en yalın haliyle, bütün insan varlıklarının bir zihin ve bir bedene sahip olduğunu, bedenle zihnin tam bir koordinasyon içinde iş gördüğünü, fakat zihnin, bedenin ölümünden sonra da var olmaya ve güç ya da yeteneklerini hayata geçirmeye devam edebildiğini söyler. Ryle, söz konusu zihin öğretisinin sadece yanlış bir öğreti olmayıp, bilumum içerimleri itibariyle de pek çok ciddi hataya yol açtığını savunur.

Buna göre o, resmi zihin öğretisinden her şeyden önce, her insanın, biri bedenin olaylarından diğeri ise zihinde vuku bulan olaylardan meydana gelen iki paralel tarihe sahip olduğu sonucunun çıktığını ileri sürer. Öte yandan insan bedeninin mekân içinde var olduğu ve mekaniğin yasalarınca yönetildiği yerde, zihinler mekaniğin yasalarına tabi değildirler. İşte bu durumun bir sonucu olarak, bedenin davranışları kamusal olarak gözlenebilir; oysa zihnin dışarıdaki gözlemciye açık olmayan edimleri kişiye özel olmak durumundadır. Bedenin, davranışlarının gözlemlenebilir olması anlamında kamusal karakteriyle zihnin bütünüyle özel konumu arasındaki bu karşıtlık, Ryle'a göre, kişiyi bu noktada, bedenin faaliyetlerinin dışsal olduğu yerde, zihnin işleyişinin tamamen içsel olduğunu söylemeye mecbur eder. Buradan yola çıktıktan sonra, zihnin bedenin içinde olduğunu söylemeye geçiş için fazladan pek bir şey yapmaya gerek kalmaz. Zihnin mekânda bir yer işgal etmemesi nedeniyle onun yerinin "bedenin içinde" olduğunu ifade eden dil, her ne kadar mecazi

bir dil olsa da Ryle dış dünya ile içsel alan veya dünya arasındaki bu karşıtlığın çoğu zaman bir metafor olmaktan çıkarak gerçek bir şey haline geldiğini iddia eder. Nitekim pek çok teorisyen veya psikolog "içsel" ile "dışsal" arasındaki bu karşıtlığı apaçık veya muhakkak addettiğinden, uyaranların kafasının içinde birtakım tepkilere yol açacak şekilde, dışarıdan, hatta uzaklardan birtakım uyaranların geldiği varsayılır.

Aynı şekilde zihnin faaliyetinin de gözün, elin veya ayağın hareketi benzeri dış olaylara neden olduğu kabul edilir. Bütün bunlar da zihin ile beden arasında karşılıklı etkileşimler bulunduğunu telkin eder. Ama zihinle beden arasındaki bu ilişkinin nasıl tesis edildiğini veya ikisi arasındaki etkileşimlerin nerede ve nasıl ortaya çıktığını ne gözlemlemenin ne de kaydetmenin bir yolu vardır. Bu ilişkiyi gözler önüne serecek bir laboratuvar deneyi tasarlamak bile mümkün görünmemektedir. Ryle, yine aynı nedenle bilme, niyet etme, korkma, ümitlenme, irade etme benzeri zihinsel edimleri betimleme iddiasıyla ortaya çıkan dilin, genel olmak yerine, insanların gizemli tarihlerindeki özel olaylara gönderimde bulunacak şekilde inşa edilmesi gerektiğini iddia eder. Gerçekten de özleri gereği kişiye özel olmak durumunda olan zihinsel edimlere, ilgili kişinin kendisi dışında, bu ister bir öğretmen, ister yakın bir dost ya da ister bir biyografi yazarı olsun, hiç kimsenin erişme imkânı yoktur. Fakat bizlerin zihinsel edim sözcüklerinin nasıl kullanılacaklarını bilmemiz, onları tam bir doğrulukla kullanmayı öğrenmemiz dolayısıyla, filozoflar zihnin doğası ve yeriyle ilgili öğretilerini, resmi öğretiyle tam bir uygunluk içinde ve en küçük bir çekince duymadan oluşturmuşlardır. Buna göre özellikle filozofların kendi zihinsel edim kavramlarının mantıksal coğrafyasını oluşturup ortaya koyma yönündeki teşebbüslerinden, Ryle'ın baştan sona hatalı bir dogma diye nitelediği "Makine İçindeki Hayalet Dogması" sızıp hayatlarımıza damga vurmuştur.

Kategori Yanlışı: Bununla birlikte Ryle'ın "Makine İçindeki Hayalet Dogması"nda tespit ettiği esas büyük hata, resmi zihin öğretisinin kimi unsurlarındaki belirsizlik veya muğlaklıklardan ziyade, dogmanın veya öğretinin kendisine dayandığı ilkenin bizzat kendisine işaret eder. Bu hata ise onun "bir eşi daha olmayan büyük bir hata" diye nitelediği kategori yanlışıdır. Söz konusu büyük yanlış, bir terim veya kavramı kendisine uymayan, ona uygun düşmeyen bir kategori içine yerleştirmekten meydana gelir.

Kategori yanlışıyla tam olarak ne anlatmak istediğini gözler önüne sermek amacıyla Ryle, bir yabancının Oxford Üniversitesi'ni hayatında ilk kez gördüğü hayali bir ziyareti betimlemeye koyulur. Bu yabancı ya da misafire, spor alanları, kütüphane, müzeler, laboratuvarlar, bazı kolejler gösterildikten sonra, ziyaretçi "Fakat üniversitenin kendisi nerede?" diye sorar. Söz konusu soru, üniversitenin bütün bunlardan ayrı, kolejlerin ve laboratuvarların muadili bir kurum olduğunu, bu binalarla aynı şekilde görülmesi gereken bir yapı olduğunu varsayar. Oysa Oxford Üniversitesi, gerçekte onun görmüş olduğu bütün bu unsur ve yapıların organizasyon şekli veya tarzıdır. Ziyaretçinin yanlışı kişinin Bodleian Kütüphanesi'nden, Ashmolean Müzesi'nden, Christ Church Koleji ve Üniversiteden, sanki üniversite, diğerlerinin de üyesi oldukları sınıfta bir üyeymiş gibi söz edebileceğini düşünmesinden kaynaklanan bir yanlıştır. Ziyaretçi üniversiteyi yanlış bir kategoriye, gerçekte üyesi olmadığı bir kategoriye sokmaktadır. Başka bir deyişle yanlış, ziyaretçinin Üniversitenin kendisi, üyeleri arasında Christ Church Koleji'nin Ashmolean Müzesi'nin yer aldığı bir sınıf olduğu halde, ondan sanki bir sınıfın üyesiymiş gibi söz etmesinden doğan bir hatadır. Bir kategori yanlışına düşen ziyaretçi, kurumla binayı aynı kategori altında düşünmektedir. Buradaki kategori hatası, ziyaretçinin üniversiteyi, içinde farklı binaların ve bölümlerin koordineli olarak var olduğu bir yer olmak yerine, diğerleri gibi bağımsız bir yapı olarak ele almasından kaynaklanır.

Ryle, söz konusu örnek yoluyla önemli bir kategori yanlışları ailesinin kaynağında resmi zihin öğretisinin bulunduğunu dile getirir. Ona göre, insanın makine içine gizemli bir biçimde saklanmış bir hayalet olduğunu ima eden böyle bir anlayış, insanın duyguları, düşünmeleri ve bilumum amaçlı faaliyetlerinin sadece fiziğin terimleriyle betimlenememesinden dolayı, bunların muadili olan bir dizi başka terim aracılığıyla tasvir edilmesi gerektiğini düşünmenin bir sonucu olmak durumundadır. Dahası, zihinsel edimler bedensel davranışlardan radikal bir biçimde farklılık gösterdiği için, resmi öğreti zihne kendine özgü bir statü verip onun hayli kompleks bir organizasyona sahip olduğunu ifade eder.

Zihin ile bedenin, nedenlerle sonuçların ayrı alanları olarak düşünülmesine yol açan söz konusu kategori yanlışının kaynağında, Ryle, Descartes'ın bulunduğunu söyler. Ona göre, zihnin bedene göre daha üst ve aşkın bir gerçeklik olduğunu düşünen Descartes ve izleyicileri, zihnin bağımsız bir şey olmadığını, fakat zihinsel gerçeklikten söz etmenin, bir failin edimlerini koordine ediş tarzından söz etmek demek olduğunu fark etmedikleri için hataya düşmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre, birtakım inanç ve istemleri bir faile yüklemek, failin edimlerinin içsel nedenlerini betimlemek değil, fakat basit bir biçimde faili belirli koşullar yerine geldiğinde belirli bir tarzda edimde bulunan biri olarak tasvir etmektir.

Onun gündelik dil felsefesi, işte buradan hareketle felsefeden yeni teoriler üretmesinin değil, dilsel karışıklıkların örtüsünü açmasının beklendiğini dile getirir. Ryle'ın bu çerçeve içinde şekillenen görüşü, zihin hakkında geniş çapta kabul görmüş bir görüşün zeminini deşmek ve zihinsellikle ilgili gündelik kavrayışımızda şümullü bir değişiklik yapmayı hedefler. Nitekim Ryle, klasik zihin öğretisine ilişkin söz konusu analiziyle, zihinle ilgili pek çok kafa karıştırıcı güçlüğü bertaraf etmeye, sözgelimi zihinsel edim sözcüklerinin her durumda, zihne değil de zihinsel edimlere gönderimde bulunduğunu gözler önüne sermeye çalışır.

Austin

Linguistik analiz veya kavram analizini başarıyla uygulayan bir başka önemli analitik filozof da John Langshaw Austin'dir. Austin (1911-1960), bununla birlikte söz konusu analiz yöntemini, ona yeni ve birtakım teknik vukuflar kazandırarak uygulamakla kalmaz, yöntemin teknik ayrıntıları ve ayrımları üzerinden giderek, "söz edimleri teorisi" diye bilinen önemli bir dil teorisi geliştirir.

Austin, bu bağlamda öncelikle kabullerini ve yöntemini ortaya koyar. O, yönteminin aslında yeni bir yöntem olmadığı kanaatindedir. Nitekim onun yöntem telakkisi, öncelikle bir felsefecinin, tercihen bir grup felsefecinin kendisine ilgi duyulan bir tartışma, araştırma veya söylem alanını seçmelerinin kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Araştırma alanının belirlenmesinden sonra yapılacak iş, belirlenmiş alan üzerinde konuşma tarzı veya söylem biçimiyle ilgili bir vokabüler çalışmasına ve eşanlamlı terimleri kapsayan bir sözlük araştırmasına girişmektir. Onun söz konusu felsefe yapma tekniğinde, bundan sonra terimlerin ve ifadelerin yerli yerinde kullanıldığı anekdotlar oluşturulur ve ilgili terim ve ifadelerin yerine herhangi bir anlam değişikliğine yol açmadan kullanılabilecek eşanlamlı ve komşu terimler aranır. Tüm bunlar, Austin'in anlamı, terimlerin sabit ve değişmez gönderimleri üzerinden ele alan ideal bir dil tasarımından önemli ölçüde vazgeçerek, onu bir araştırma etkinliği, tartışma faaliyeti içerisinde bulunan tarafların ortaya koydukları şeyler, içinde bulundukları faaliyetler üzerinden ele aldığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, söz konusu felsefe yapma tekniği, Austin'in analitik filozofların birinci kuşağının önermesel-dilsel yapısına bir ek yaparak eylem ya da edim kategorisini gündeme getirdiği ve böylelikle de dilin pragmatik boyutunu gözler önüne sermeye çalıştığını gözler önüne serer.

Edimsel ve Saptayıcı Ayrımı: Austin söz konusu yöntemin veya felsefe yapma tekniğinin ilk uygulamalarından birinde,

"saptayıcı" diye nitelediği bildirim veya sözcelemler ile "edimsel" sözcelemler arasında bir ayrım yapar. Saptayıcı bildirim ya da sözcelemler, bir durumu tespit eden, bir olguyu ifade eden, bir şeyle ilgili bir iddiada bulunan, dünyadaki bir şeyleri betimleyen ve dolayısıyla doğru ya da yanlış olabilen bildirim ya da önermelerdir. Bununla birlikte dilin yegâne kullanımı bu olmadığı gibi, dil de sadece saptayıcı bildirimlerden meydana gelmez. Nitekim Austin, bizim bütün tümcelerimizin salt önerme oluşturmak amacına matuf olmadıklarını söyleyerek klasik dil anlayışını reddeder.

O, felsefede dilin görevini olguları resmetmek olarak sınırlayan anlayışın kendisine dayandığı olgularla ilgili önermelerin doğrulanabilir oldukları kabulünün, diğer önermelerin sözde-önermeler ya da daha doğrusu diğer sözcelemlerin sözde-ifadeler olarak görülmesi sonucunu doğurduğunu söyler. Oysa dilin, oldukça sınırlı bir işlevi olarak olguları betimleme işlevi dışında, başka kullanım ya da işlevleri vardır. Bu yüzden o, bir olgu hakkında bildirimde bulunan sözcelemler ile birtakım sonuçlar üreten sözcelemler arasında bir ayrım yapar. Ayrımı vurgulamak için de olgu bildiren ve dolayısıyla da doğru ve yanlış olan önerme veya bildirimlere teknik bir dille "saptayıcı" adını verirken, bir sonuç üretmek amacıyla ortaya konan ifadeleri "edimsel" diye niteler.

Ayrımın kendisine dayandığı ölçütü tam olarak ifade edebilmek için "Bu gemiye Turgut Özal adını veriyorum", "Onu yasal eşim olarak kabul ediyorum", "Bu maçı Beşiktaş'ın kazanacağına seninle bahse girerim", "Kızım, doğum gününde sana bu hediyeyi veriyorum" örneklerini ele alalım. Bu örneklerin hepsinin de birtakım edimlerin kayıt veya tutanakları olmayıp belirli eylem ya da edimlerin yerine getirilmesiyle ilgili oldukları kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de onların hepsine ortak olan şey, yapılan işi betimlemekten ya da rapor etmekten ziyade, ilgili kişinin onu fiilen yapıyor olması durumudur. Öte yandan bu tümce ya da tümcelerin, klasik anlamda doğru ya da yanlış

olmadıkları söylenebilir. Onun edimsel sözcelem adını verdiği, söyleme ile yapmanın aynı şey olup çıktığı bu tümcelerin çoğu uzlaşımsal bir zemin üzerine oturur. Bu türden ifade veya sözcelemlerde sözlerin söylenmesi belirli bir edimin hazırlanmasında en önemli etken haline gelir. Onlarda, söz ediminin başarılı olması için sözcelemlerin ortaya konduğu koşulların kendilerinde ifade edilen şey ya da eyleme bir şekilde elverişli olmaları veya konuşan kişiye çevresindeki diğer insanların da belirli birtakım söz edimleriyle karşılık vermeleri gerekir. Buna göre gemiye isim vermem için benim bu işe atanmış kişi olmam gerekir. Ya da evlenmek için halen bekâr olmalıyım; kendisinden boşanmamış olduğum bir eşimin olmaması gerekir. Aynı şekilde, bahse girmek için bahis teklifimin karşımdaki kişi tarafından kabul edilmiş olması zorunluluğu vardır; hediyeyi vermek istediğim kızımın, bugün doğum gününün olması ve benim ona hediyeyi vermem gerekir; hediyeyi teslim etmediğim takdirde, "Sana bu hediyeyi veriyorum" sözü boş bir edimsel sözcelem olur.

Austin, bu noktada kalmayıp ayrımı, edimsel sözcelemlerin paradigmatik formunu ortaya koymak suretiyle biraz daha sağlam bir temele oturtabilmek ve böylelikle güçlendirebilmek amacıyla, biraz daha ileri bir noktada, "belirtik" ve "örtük" söz edimleri arasında bir ayrım yapar. Belirtik edimseller birinci tekil şahıslı, şimdiki zamanlı, etken çatılı fiillerden meydana gelir. Örtük edimseller ise tek sözcüklük ifadelerden oluşur. "Borcumu zamanında ödeyeceğime söz veriyorum", "Bankadaki toplu paramı küçük oğluma bırakıyorum" benzeri sözcelemler belirtik edimsellere örnek oluştururken, "Git!", "Köşe!" "Boğa!" "Orada olacağım!" gibi ifadeler örtük edimsellere örnek teşkil eder. Bu iki kullanım arasındaki fark kendisini, edimsellerin uzlaşımsal gücünün belli olması noktasında gösterir. "Tarlada bir boğa var" cümlesi hem uyarı olarak hem de görünen manzaranın tasviri olarak alınabilir. Oysa "Tarlada boğa olduğu konusunda seni uyarıyorum"un uzlaşımsal gücünün uyarı olduğu çok açıktır.

Austin'in ilk versiyonunu bu şekilde saptayıcılar ile edimseller arasındaki ayrım üzerinden ortaya koyduğu söz edimleri teorisine göre, söz edimleri önerme yapısında olmayıp, cümle yapısında oldukları için doğru ya da yanlış olmak yerine başarılı ya da başarısız, uygun veya uygunsuz olabilirler. O, söz konusu yeni teorisi veya kurduğu dil anlayışı ile dilin bize doğa tarafından empoze edilmiş bir şey olmaktan ziyade, insanlar olarak bizlerin oluşturduğumuz bir şey olduğunun altını çizer. Dilin mümkün olması, en az iki kişinin varlığını gerektirir. Bununla birlikte, bu durum doğal faktörlerin tamamen elimine edilmesi anlamına gelmez. Bu bağlamda, yani dil ile ilgili meselelerde, dil ve doğanın ayrılmasının o kadar kolay olamayacağına vurgu yapmaya çalışan Austin'in teorisi, bununla birlikte edimseller ile saptayıcılar arasındaki ayrımın, onun öngördüğü kadar açık olmaması olgusundan zarar görür. O, işte biraz da bu sıkıntıyı bertaraf etmek için, sonradan söyleme işlevini yerine getiren sözcelemler ile yapma işlevi olan sözcelemler arasındaki ayrımı daha ince ayrımlar lehine terk etme cihetine gitmiştir.

Gerçekten de Austin, söz edimleri teorisinin bu ikinci evresinde, daha rafine birtakım ayrımlar geliştirme yoluna gider. Nitekim ona göre, bir sözcelem üretme eylemi yoluyla üç tür edim ortaya konabilir. Bunlardan birincisi, birtakım sesler üretme edimidir ki, Austin buna "seslendirme edimi" adını verir. İkincisi ise birtakım sözcükleri belirli bir dilsel veya daha doğrusu gramatikal yapıya uygun olarak üretme edimidir; onun bu ikinci edim türüne verdiği ad, "dillendirme edimi"dir. Buna mukabil, Austin'in "anlamlandırma edimi" adını verdiği edim türünde, belirli bir anlam ya da gönderime sahip birtakım sözcükler üretilir.

ON BİRİNCİ BÖLÜM

KITA FELSEFESİ

20. yüzyıl felsefesinin çok önemli bir bölümü, onun çağdaş metafizikçilerde sergilenen kurucu/bütünleştirici boyutuyla Anglo-Sakson analitik felsefe geleneğinde kendisini gösteren çözümleyici boyutundan sonra ortaya çıkan eleştirel boyutunda ifadesini bulur. Çağdaş felsefenin eleştirel boyutunun cisimleştiği yer ise Kıta felsefesidir. Kıta felsefesi denildiği zaman anlatılmak istenen şey, 20. yüzyılda analitik felsefenin icra edildiği İngilizce konuşan dünyanın dışında kalan bir coğrafyada, özellikle de Almanya ve Fransa'da geliştirilmiş olan felsefedir.

Nitekim Kıta felsefesi, öncelikle ve büyük ölçüde radikal bir eleştiriyle karakterize olur. Onu belirleyen şey hümanizme, özne merkezli modern metafizik anlayışına, ilerlemeci tarih tasavvuruna yönelik eleştiridir. Bununla birlikte, Kıta felsefesinin temelinde esas olarak alabildiğine güçlü ve kuşatıcı bir pozitivizm ya da bilimcilik eleştirisi bulunur. Bilimciliği belirleyip tanımlayan üç ana iddia vardır. Bunlardan birincisi Aydınlanmanın batıl itikatların üstesinden gelme, din ve metafiziği elimine etme veya en azından kamusal alanın dışına çıkarma benzeri amaçlarının sadece bilim yoluyla hayata geçirilebileceği iddiasıdır. İkincisi ise insanın entelektüel olgunluğunun evrene, insanın kendisine ve topluma dair nesnel bilgiye ulaşmaktan geçtiğini bildirir. Buna mukabil bilimciliğin üçüncü temel iddiası, insan aklının, hatta bilmeyi isteyen varlık olarak insan varoluşunun amacının esas itibariyle doğa bilimlerinde cisimleşen, bir yanıyla tümdengelimsel bir yanıyla ampirik yöntemlerde gerçekleştiğini öne sürer.

Kıta felsefesinin pozitivizm veya bilimcilik eleştirisi, zaman zaman doğrudan bir eleştiri olarak hayata geçirilmiştir. Bununla birlikte, bu eleştirinin, bilimciliğin üç temel iddiası dikkate alındığında, çoğu zaman üç ana tema üzerinden dolaylı olarak gerçekleştirildiği söylenebilir. Art alanlarında bir bütün olarak Nietzsche felsefesinin mirasının bulunduğu söz konusu temalardan "bilimsel kültürün eleştirisi" olarak gelişen birincisi veya bilimciliğe yöneltilen ithamların en başında geleni, modern zamanlara damgasını vuran bilimciliğin yıkıcı kültürel ve ahlaki etkilerine işaret eder. Buna mukabil "bilimsel kavrayışın doğasına ilişkin bir eleştiri" olarak temayüz eden ikincisi, bilimciliğin bilimsel araştırmanın doğasına ve koşullarına dair yanlış bir kavrayışa dayandığını savunur. Bilimciliğe yönelik eleştirinin esas olarak "rasyonel özneye ilişkin bir eleştiri"yle belirlenen üçüncü ana teması, bilimciliğin hatalı veya tutarsız bir özne telakkisini varsaydığına, gerçekliğe dair nesnel bilgiye ulaşmaya muktedir rasyonel bir benlik anlayışına dayandığına dikkat çeker.

Kıta felsefesi kapsamı içinde yer alan filozofların önemli bir bölümü için, söz konusu üç ana tema arasında yakın bir ilişki bulunur. Söz gelimi Heidegger, bizi Kartezyen benlik düşüncesini reddetmeye götüren nedenlerin dünyaya dair bilimsel anlama ya da kavrayışımızın ikincil veya türetimsel bir anlama olduğunu fark etmemizi sağlayan nedenlerle bir ve aynı nedenler olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, dünyaya öncelikle ona dair bilimsel bir bilgiye ulaşmak için yönelmeyiz, dünyaya dönük ilgimiz öncelikli olarak teorik bir ilgi olmayıp pratik bir ilgidir. Heidegger, burada kalmayıp söz konusu Kartezyen benliğin insanları veya modern düşünceyi doğayı salt bir araştırma ve sömürü nesnesi olarak görmeye sevk ettiğini ileri sürer. Buna göre, teknolojik modernliğin kaynağında, insan hayatı üzerindeki olumsuz etkileriyle birlikte çevrenin insafsızca sömürülmesinin sorumlusu olarak modern insan veya Kartezyen özne telakkisi vardır.

Heidegger örneğinde olduğu üzere, genel bilimcilik eleştirisi kapsamı içinde çoğu zaman birlikte ele alınan üç temadan her biri, zaman zaman Kıta felsefesinin farklı okullarında öne çıkarak ayrı bir biçimde ele alınmıştır. Örneğin bilimsel kültür eleştirisini özel olarak Eleştirel Teoride ve bazen postyapısalcı bazen de postmodern bir düşünür olarak görülen Foucault'da buluruz. Nitekim Eleştirel Teori olarak bilinen yeni Marksist geleneğin önemli bir isme olarak Adorno, Aydınlanmanın ürünü olan bilimciliğin endüstriyel kapitalizmden ayrılmaz olduğunu, bilumum insani çaba ve amacı, nesnel bilgi alanının dışına atarak değersizleştiren bilimciliğin kapitalizmin geleneksel toplumları endüstriyel toplumlara dönüştürmesinde en temel güç ve desteği temin ettiğini savunur. Fakat esas fenomenolojik gelenek ve bu gelenek içinde konumlanan varoluşçuluk, bilimsel kültürü, yol açtığı nesneleştirme tutumu ve yabancılaştırıcı etkisi üzerinden radikal bir eleştiriye tabi tutar.

Bilimciliğe, bilimsel kavrayışın doğasına dair bir kritik üzerinden yöneltilen eleştirinin en mükemmel örneğini ise hermeneutikte buluruz. Gerçekten de doğa bilimlerinin öncelikle yöntemi itibariyle evrensel, ikinci olarak nesnellik ve tarafsızlığın timsali ve nihayet hakikate doğru yürüyüşün teminatı olduğu iddiaları önce Dilthey, sonra da Gadamer tarafından sert bir eleştiriye tabi tutulur. Söz gelimi açıklama ile anlama arasında radikal bir ayrım yapan Dilthey, tarihsel ve kültürel anlamanın doğa bilimlerinin yöntemleriyle hiçbir şekilde hayata geçirilemeyeceğini ileri sürer. Aynı şekilde Gadamer de, insan bilincinin, bilimciliğin varsaydığı gibi tarih dışı olmayıp, araştırmacının veya bilen insanın bilme imkânlarını yapılandıran tarih tarafından etkilendiğini ileri sürer.

Bilim ideolojisinin öngördüğü rasyonel özne anlayışına gelince, onun başta feminizm, postyapısalcılık ve postmodernizm olmak üzere, pek çok Kıta felsefesi okulu tarafından eleştirildiğini görürüz. Bütün bu okul ya da akımların belki de tek ortak paydası, öznenin ve aklın hiçbir şekilde saf olmayıp toplumsal

koşulların bir sonucu olarak oluşturulduğu görüşünden meydana gelir. Sözgelimi Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi filozoflar açısından bakıldığında, özne veya benlik, bütünüyle kurgusal bir şey olup kendinde bir varlığa sahip değildir.

FENOMENOLOJİK GELENEK

Kıta felsefesinin önemli akım ya da geleneklerinin başında, fenomenolojik gelenek gelir. Onun çoğu durumda ilk geleneği olarak alınan söz konusu gelenek, özellikle analitik felsefe geleneğiyle mutlak bir karşıtlık oluşturur. Öyle ki fenomenolojinin analitik felsefenin 20. yüzyılda temsilciliğini yaptığı modern doğalcı, bilimci ve nesnelci düşünce anlayışına bir tepkinin ürünü olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. İki gelenek arasındaki derin farklılığı yaratan pek çok öğe ya da faktörden söz etmek mümkün gibi görünmektedir. Her şeyden önce, söz konusu iki geleneğin kaynakları farklıdır. Buna göre analitik filozoflar hemen hemen tamamıyla İngiliz deneyimciliğinden yola çıkarken, kendilerine Hume'u yakın bulurlar. Onlara bilincin nesnelerinin veya bilincin dolayımsız olarak bildiği şeylerin ne olduğu sorulacak olsa, aynen Hume gibi, "izlenimler" veya "zihin halleri" yanıtını verirler. Zihin, analitik filozoflar için bütünüyle şeffaf bir yapıdadır; hatta o kadar şeffaftır ki analitik filozoflar zihni veya bilinci tamamen bir tarafa bırakıp, bir bütün olarak onun objeleri, konu aldığı nesneler üzerinde yoğunlaşırlar. Nitekim Russell'la başlayıp Viyana Çevresi'nin indirgemeciliğinde doruk noktasına ulaşan "fizikalizm" adlı yaklaşımın içsel durum veya zihin halleriyle ilgili tümcelerin, herhangi bir anlam kaybı olmadan bedensel durumlarla veya fiziki hallerle ilgili tümcelere çevrilebileceği iddiası, işte böylesi bir tavrın eseri olarak görülebilir.

Oysa fenomenolojik gelenek içinde yer alan filozoflar, analitik filozofların bu tavrının mutlak bir körlüğün dışavurumu olan hatalı bir tutum olduğunu öne sürerler. Bilince kendilerinin ge-

liştirmiş oldukları birtakım özel tekniklerle dikkatlice bağlanılması durumunda, kişinin çok çeşitli türden kendiliklerle edimleri dolayımsız bir biçimde idrak etme imkânına sahip olduğunun kolaylıkla fark edilebileceğini savunurlar. Onlar, bu yüzden kendilerine esin kaynağı olarak Hegel'i alırlar. Bilincin özsel doğasını, onun Franz Brentano'nun "yönelmişlik" olarak karakterize ettiği asli özelliğini gözden kaçırmış olsa da Hegel'in zihni veya bilinci felsefi araştırmanın esas konusu haline getirmek suretiyle felsefeye yeni ufuklar açtığını düşünen fenomenologlar, bilince ilişkin Hegel tarafından başlatılmış olan soruşturmayı biraz daha geliştirip, derinlikli hale getirmeyi kendilerine amaç edinirler.

Bir başka çok önemli farklılık noktası, iki geleneğin deneyim telakkilerinde veya dünyayı meydana getiren şeylerle ilgili kavrayışlarında ortaya çıkar. Analitik filozofların evreni meydana getiren varlıklara ilişkin açıklamanın, söz konusu kompleks varlıkları kendine yeter, mutlak olarak basit öğelere indirgemek veya ayrıştırmak suretiyle gerçekleştirilecek bir analizden oluştuğuna inandıkları yerde, fenomenologlar kendine yeter, başka şeylerden yalıtılmış öğelerden meydana gelen bir evren tasavvuruna karşı çıkarlar. Fenomenolojik geleneğe mensup filozoflar, var olan şeylerin birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olmaları olgusundan fazlasıyla etkilenmişlerdi. Bu yüzden, onların deneyim anlayışlarına, "gevşek ve ayrı" duyu verilerinin toplamı olarak tanımlanan bir deneyim düşüncesinden ziyade "akıntı" ya da "nehir" metaforu damgasını vurdu.

Analitik filozoflar ile fenomenologlar ayrıca, gündelik deneyim dünyasının konumunu değerlendirme noktasında da farklılık gösterdiler. Buna göre analitik filozoflar, fiziğin açımladığı dünya ile ortalama insanın algısal dünyası arasında bir kopukluğun olduğunu ve bu iki dünya arasındaki ilişkinin felsefe açısından çözüme kavuşturulması zor bir muamma meydana getirdiğini düşünüyorlardı. Aralarından pek çoğunun birer bilgi teorisyeni veya mantıkçı olduğu analitik filozoflar, bu muammanın ancak dile ilişkin bir mantıksal analiz yoluyla giderilebilece-

ğine inandılar. Onlar insanın fizik bilimi tarafından açımlanan dünya ile olan varoluşsal, estetik veya moral ilişkisini, öznel olduğu gerekçesiyle tamamen bir tarafa bırakırken, fenomenologlar tam tersine, felsefelerini önemli ölçüde söz konusu deneyim dünyasına, kendi ifadeleriyle "yaşama dünyası"na dayandırdılar. Hatta onlar, modern dünyanın krizini yaratan şeyin, doğanın, kültüre fizik bilimi tarafından dayatılan bir şey olarak, ikiye bölünmesi olduğu düşüncesiyle, analitik felsefenin doğalcılığına, nesnelciliğine ve bilimciliğine şiddetle karşı çıktılar.

Husserl

Başta varoluşçu felsefe olmak üzere, çağdaş pek çok düşünce okulunu derinden etkileyen fenomenolojinin veya fenomenolojik geleneğin kurucusu Edmund Husserl'dir (1859-1938). Filozof kariyeri boyunca doğa bilimlerinin bilimsel aklının moral ve kültürel alanları tahakküm altına almaya yönelik yayılmacı eğilimlerine karşı çıkan Husserl, kültürün tüm alanlarını kuşatacak yeni bir felsefe anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Onun böyle bir amaç doğrultusunda, yani yeni bir felsefe inşa etme hedefi yönünde başlattığı hareketin ilk durağında, bir kriz tespiti bulunur. Husserl, krizi felsefenin hedefinden sapması, gerçek amacından uzaklaşması diye ifade eder.

Avrupa'nın Krizi: Husserl, felsefenin esas amacını gerçek anlamda bir hakikat arayışı, insanın en yüksek değerlerle ilgili taleplerine layıkıyla karşılık verme gayreti, kısacası insan aklının eşsiz ve kuşatıcı kapasite ve güçlerini hakkıyla geliştirme faaliyeti olarak görür. Avrupa insanının krizini, felsefenin işte bu şekilde tanımlanan amacından tamamen uzaklaşmasının bir sonucu olan bir çöküş hali olarak yorumlayan Husserl, nitekim krizi alternatif bir şekilde hakiki akılcılığın sona erişi diye tanımlarken, amacını da "insan aklını kurtarmak" olarak belirler. İnsan aklının kendisinden kurtarılması gereken şey, doğa bilimlerinin hayatın bütün alanlarına sınır tanımayan yayılımıdır.

Husserl, elbette bilime, doğa bilimlerine karşı çıkan, doğa bilimlerinin göz kamaştırıcı başarılarını görmezden gelen biri değildir. Onun eleştirisi, bu yüzden bilimin bizzat kendisine değil de doğa bilimlerinin kabullerine ve yöntemlerine yönelik bir eleştiri olarak gelişir. Buna göre o, doğa bilimlerinin modern dönemde Batı insanında, dünyanın gerçekte neye benzediği ve en iyi nasıl bilineceğiyle ilgili tamamen hatalı bir tutum geliştirdiğine inanır. Gerçekten de doğa bilimleri, Husserl'e göre, doğanın fiziki olduğu ve bilme, değerleme ve yargılama alanı olarak tin alanının, yani bütün bir kültür alanının nedensel yönden cismani olana dayandığı önyargısı üzerine kurulur. Kendine yeten, bütünüyle özerk bir tin bilimi imkânının doğa bilimcisi tarafından hiçbir şekilde kabul edilmediğini öne süren Husserl'e göre, sadece söz konusu inkâr bile, modern insanın krizini ifade etmeye fazlasıyla yeter. Nitekim manevi dünyanın doğa bilimlerinin ölçüleriyle kurulup anlaşılması gerektiğinde ısrar etmenin, o, modern bilimsel rasyonalizmin ilkelliğini yansıttığını söyler.

Husserl, dahası doğa bilimlerinin başarısının tinin en iyi durumda ihmali, en kötü durumda ise yok sayılmasıyla sonuçlandığını söyler. Ona göre, kendilerini deneyimde fiilen gösterdikleri şekliyle düşünme, isteme veya hayal etme türünden psişik süreçlere yöneltilecek en sıradan bir bakış bile, onların fiziğin konu aldığı maddi nesnelerden özleri itibariyle en yüksek derecede farklı olduğunu gözler önüne serer. Doğa bilimlerinin yöntemlerinin uygulanma alanını psişik hayatı da kapsayacak şekilde genişletmek, manevi alanı nesneleştirmek, yani psişik süreçleri bütünüyle kamusal olan zaman ve mekân alanında var olan cismani şeyler olarak mütalaa etmek anlamına gelir. Bu alana pozitivist bir metodolojiyle yönelindiği takdirde, ona göre, insanlığın gerçek amaçlarını kavrama noktasında en küçük bir ilerleme dahi kaydedilemez. Bu yüzden Husserl'i fenomenolojiyi geliştirip öne sürmeye sevk eden şeyin, onun krizi ortadan kaldırma, krizin temelinde bulunan doğalcı nesnelciliğin üste-

sinden gelme ve tinin özsel doğasını kavramanın doğru ve uygun yöntemini ortaya çıkarma amacı olduğu söylenebilir.

Descartes Etkisi: Doğalcılığın maddeden yola çıktığı yerde, Husserl doğallıkla bilinçten hareket eder. Bu hareket tarzında, o, en çok Descartes'tan etkilenmiştir. Fakat söz konusu etki onun Kartezyen düşünceye ait her şeyi bir şekilde kendisine mal etmesinden oluşmaz. Nitekim o, Descartes'ı ne kadar takdir ederse etsin, onu sonradan "düşünen ben"i tözsel bir biçimde yorumlaması ve aynı benliğin düşüncelerinin konusunu kendinde şeyler olarak alması nedenleriyle eleştirir.

Descartes ile karşılaştırıldığında, Husserl gerçekten de felsefeye çok daha radikal bir başlangıç yapar; onu hiçbir önkabul olmadan, fiili deneyim ve sezgide verildikleri şekliyle, sadece olguların ve şeylerin kendilerine bakarak inşa etmeye çalışır. Husserl, gerçekten de sadece mevcut veri ve delillerle yargılamayı temel bir kural haline getirirken, insanın bu türden dolayımsız verilerle yüklü bilim öncesi hayatını yeniden ele geçirmeye çalışır. Başta deneyimle ilgili önyargılar olmak üzere, her tür önyargıyı askıyı alarak sadece deneyimlerini betimleme çabası verir.

Deneyim, elbette tecrübe eden, deneyimleyen benliğin etrafında döner. Bu yüzden Descartes için olduğu kadar Husserl için de benlik, olabilecek tüm bilgilerin kaynağı olmak durumundadır. Lakin Husserl benliği sadece deneyimin kaynağı veya temeli olarak görür. Onu ilgilendiren en önemli şey, deneyimde saf formu içinde sunulmuş olduğu şekliyle verilmiş olanı tasvir etmek olmuştur. Descartes'ı bilinçli benliğin ötesine, öznenin dışına, zihin-beden düalizmine yol açan nesnel bir gerçekliğe doğru gittiği için eleştiren Husserl, kendisini bu "saf öznellik"le sınırlar. Bu yüzden ünlü *ego cogito*sunda sadece iki öğeye vurgu yapan Descartes'tan farklı olarak Husserl, deneyimin çok daha sağlam bir tasvirinin üç terimli *ego cogito cogitatum*da ortaya çıktığını söyler. Descartes'ın sadece "Düşünüyorum" dediği yerde, analizi bilinç, düşünme, düşünülen şey ve bu arada deneyimin

fenomenlerini vücuda getiren yönelimsellik faktörü arasında söz konusu olduğuna inandığı ilişki üzerinde yoğunlaşan Husserl "Bir şeyi düşünüyorum" demek durumuna gelir.

Fenomenler: Husserl'in transandantal felsefesini tanımlamak amacıyla kullandığı fenomenoloji terimi, onun fenomenlerin ötesine, yani deneyimde sunulan verilerin, bilinç için erişilebilir olan görünüşlerden türetilmiş verilerin ötesine gitmeyi reddetme tavrından gelir. Gerçekten de Husserl, hakikatin bilgisinin, zihnin bir tür kavramsal ve diskursif kavrayış tarzından ziyade, bilincin dolayımsız idrakinden, doğrudan deneyiminden gelmek durumunda olduğunu söyler. O, Kant'ın "kendinde şeylere ilişkin bilginin imkânsızlığı"yla ilgili iddialarını ciddiye alır ve fenomenlere, yani "şeylerin kendilerine dönülmesini" talep eder.

Husserl, sadece fenomenlerin gerisindeki gerçekliklerin dolayımsız birtakım görüleme formlarıyla bilinebileceğini kabul eden filozoflara değil, bir yandan bilen zihin ile diğer yandan bilinen nesne arasında bir ayrım yapan filozoflara da karşı çıkar. Zira Husserl, en azından ilk ve temel deneyimde, bilinç ile fenomen arasında bir ayrım yapmaz. Husserl'in tutumunu veya yaklaşımını eşsiz kılan şey de onun var olanın veya fenomenlerin kendilerini bilince sunan öznel edimde içerildiğini öne sürmesidir. Gerçekten de onun bu yeni tutumu, "orada", zihinden bağımsız bir şekilde var olan nesnel bir fiziki dünyayı varsayan doğalcı tutuma tamamen karşıttır. Çünkü Husserl için bilme dediğimiz faaliyet, şeylerin resimlerini çeken bir kameranın faaliyetine benzer bir eylemlilikten meydana gelmez. Dolayısıyla o, deneyimin yalın bir psikolojik tasvirinin yeterli olmadığını savunur. Husserl'in fenomenolojisi, deneyimin betimlenmesi edimini, gerçek nesneyi, ona ilişkin fiili deneyimimizi, kastettiğimiz anlamı veya kendisine yöneldiğimiz nesneyi bizim için kuran ya da inşa eden yönelmişliği de kapsayacak şekilde genişletir. Bu ise elbette, onun deneyimciliğe "düşünümsellik" öğesini de dahil ettiği, yani görünüşlerin arızi birtakım yönlerinin tasvirinden

bilincin var olmayı ve belirlenmeyi mümkün kılan karmaşık yönelimsel faaliyetine doğru ilerlediği anlamına gelir. Deneyimimizin unsurlarını, ona göre en iyi, bilincin fenomenlere yönelip onları yaratma sürecindeki aktif rolünü açığa çıkarmak suretiyle anlayabiliriz.

Yönelmişlik: Husserl, fenomenolojisinde bir yandan bilincin kendisini, diğer yandan da kendisine bilinç tarafından yönelinen fenomeni ele alır. Bilincin özünün yönelmişlik olduğunu bildiren Husserl, beşeri deneyimle ilgili en temel ve aşikâr olgunun onun her zaman bir şeyin bilinci olması olgusu olduğunu belirtir. Husserl'e göre, yönelmişlik halinde bilinç, fiilen var olan ya da var olabilecek olan bir nesneye doğru sürekli bir yönelme içinde olur. Nitekim o, zihinsel fenomenleri, bilinç edimlerini dile getiren sözlerin, ancak ve ancak bir şeye gönderimde bulunmak, bir şeyle ilişki kurmak suretiyle anlam kazandığını dile getirir. Bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu söyleyen Husserl, bilincine varılan şey ile onun bilincine varan şey arasındaki ilişkinin terimlerden birinin diğerine indirgenmesi suretiyle kavranamayacağı hususuna dikkat çeker. Onun bakış açısıyla, bilinç kendisini mutlak olarak yönelmişlik yoluyla açığa vurur; o, ikinci olarak verili bir yeti olmayıp, inşa edilen bir kavrayıştır. Bundan dolayı, bilinç kendisine yönelinen nesnenin bilinci olduğu gibi, yönelinmiş olan nesne de ona yönelen bilincin nesnesi olmak durumundadır. Gerçekten de Husserl, bilincin yönelmişliğiyle bu nesne ister bir ev, ister bir sayı ya da ister başka bir insan olsun, bilinç tarafından kastedilen, kurulan, inşa edilen bir şey ya da nesneyi anlatmak ister.

Husserl, saf bilincin sürekli bir akış olması dolayısıyla, onun boşlukları, kesintileri olmadığını ileri sürer. Algının ayrı, müstakil nesneleri, söz konusu bilinç akışının, özneler olarak bizlerin kendilerine yönelmek suretiyle kurduğumuz parçaları olmak durumundadır. Gerçekten de onun bakış açısından yönelmişliği, benliğin deneyimin oluşumu veya kuruluşunda etkin bir bi-

çimde işe karışması olgusuna işaret eder. Hatta biraz daha ileri gidilerek yönelmişliğin, Husserl'in bakış açısından, bilincin kendisinin yapısı olmakla kalmayıp, aynı zamanda en temel varlık kategorisi olduğu söylenebilir. Benliğin söz konusu yönelmişliği veya inşa faaliyeti, bununla birlikte Husserl tarafından bilinçli bir faaliyet olmaktan ziyade, otomatik bir faaliyet olarak tanımlanır. O, benliğin dünyayı inşa etme veya onu kurma edimine, işte bu yüzden "pasif bir yaratma" adını verir. Onda, bilincin bu en derin tabakasına veya yönelmişliğine erişmenin yolu, *epokhe* veya paranteze almadan geçer.

Fenomenolojik Epokhe: Husserl, bilincin özüne ve bu arada gerçekliğin bizatihi kendisine erişmenin yöntemi olarak *epokhe*yi veya paranteze almayı önerir. Paranteze alma, "nesnel dünya ile ilgili herhangi bir bakış açısı veya görüşten uzak durma" anlamına gelen özel bir fenomenolojik tekniktir. Buna göre Descartes'ın işe her şeyden kuşku duyarak başladığı yerde, Husserl, dünyanın var olup olmadığıyla ilgili bir iddiada bulunmayı reddederek, bütün fenomenleri, deneyimin bütün unsurlarını paranteze alır; başka bir deyişle, deneyimle ilgili bir inanca sahip olmaktan geri durur.

"Kendimizin bizzat görmediğimiz bir dünya ile ilgili olarak iddialarda bulunmamamız gerektiğini" söyleyen Husserl, transandantal *epokhe*yi uygulayıp söz konusu deneyim alanını paranteze aldığı zaman, gerçekliğin merkezi olan bilinçli benliğe geri dönmüş olur. Dünyanın varlığı ve geçerliliği ancak bu benlik sayesinde anlam kazanır. İşte bu durum, yani dünyanın varlığının sadece bireysel benlik yoluyla anlam kazanması olgusu, bizi bir kez daha yönelmişliğe götürür. Çünkü benlik bilinçtir ve bilinç de her zaman bir şeyin bilincidir. Fakat Husserl bu saf bilince, çeşitli kültürler tarafından geliştirilmiş bakış açılarıyla önkabullerden meydana gelen engelleyici tabakalar aşıldıktan sonra varılabileceğini söyler. Söz konusu önkabullerden aşılması en gerekli olanlar ise doğa bilimlerinin bizi deneyimin nesnelerinin doğa

bilimlerince belirlenip betimlenen nesneler olduğuna inanmaya sevk eden önyargılarıdır. Husserl kendi özgün deneyimimizle kıyaslandığında, bilimin nesnelerinin sadece soyutlamalardan ibaret olduğunu söyler. İşte paranteze alma faaliyeti bir taraftan bu türden soyutlama ve önyargıları bertaraf ederek, öznenin ilksel, özgün deneyimini keşfetmesini ve söz konusu deneyimde de bir yandan bilinci, diğer taraftan da bilincin nesnelerini bulmasını sağlar.

Tüm dikkatini "saf bilinç"le birlikte kendilerine yönelinen bu nesneler üzerinde yoğunlaştıran Husserl, bu nesnelerin gerçekte "özler" olduğunu, fenomenolojinin artık özlere ilişkin bir sezgiyle nihayetlendiğini söyler. Sözgelimi önümdeki kitap sayfasıyla ilgili deneyimimi paranteze aldığım zaman, "sayfa"nın özüyle ve bu arada "dikdörtgenlik", "beyazlık" özüyle karşı karşıya kalırım. Öz, bir şeyi, başka bir şey değil de olduğu şey yapan şey özsel özelliktir. Özler aynı zamanda, bir şekilde bulundukları her bir durumda tam olarak mevcut olma özelliğine sahip bulundukları için. Husserl transandantal olarak indirgenmiş, yani paranteze alınmış deneyimde özleri keşfedebilme imkânına kavuşur. Nitekim o, özlerin söz konusu keşfinin kendisine bizim dolayımsız olarak, sadece görünüşlerin değil de nesnelerin bizzat kendilerinin bilincine vardığımızı iddia etme imkânı verdiğini söyler. Bu deneyim türünde özler, bize tıpkı duyu deneyindeki doğal cisimler gibi, doğrudan ve aracısız olarak verilir.

Husserl, bütün bu paranteze alma ve öze ilişkin sezgi süreci boyunca, deneyimin indirgenemez ve asli öğesinin, özlerin/nesnelerin kendileriyle, bu nesnelerin anlamlarının kaynağı olarak benliğin sürekli mevcudiyeti olduğunu tekrar tekrar ifade eder. İşte bu durum, her şeyin varlığı ve anlamının Husserl'de, onun idealizme düşmekle itham edilmesine yol açacak şekilde, bilinçte ve bilinç yoluyla belirlendiği anlamına gelir.

Yaşama Dünyası: Husserl, ilk bakışta söz konusu idealizm ithamını bertaraf etme amacına matuf gibi görünebilmekle bir-

likte, aslında fenomenolojiyi sağlam bir zemin üzerine oturtma amacının bir parçası olarak, yaşama dünyası kavramına müracaat eder; bilim öncesi tecrübe diye tanımlanabilen deneyim tarzına geri gitmenin önemi üzerinde durur. Burası kişinin gündelik dünyası, yani yaşama dünyasıdır. Yaşama dünyası insan varlıklarının fiilen katıldıkları veya içinde oldukları tecrübelerden, yani gündelik hayatın çok çeşitli görünümlerini algılama, yorumlama veya sentezleme benzeri deneyimlerden oluşur. Husserl'e göre, yaşama dünyası bilimlerin de nesnelerini kendisinden çıkarıp soyutlamak zorunda oldukları ana kaynağı oluşturur. Buna göre o, felsefe için sağlam bir temeli, yaşama dünyasının bilimde olduğu kadar, insanların nispeten sıradan deneyimlerinde de işe nasıl karıştığıyla ilgili sıkı bir analizde bulur. Nitekim Husserl hakikati temellendirip haklılandırabileceğimiz yegâne şeyin, yaşama dünyasının verileri olduğunu söyler. Yaşama dünyasının bütün bu verilerinin toplamına "hayatı deneyimleme dünyamız" adını veren Husserl, yaşama dünyası anlayışıyla, aynı zamanda felsefeciyi doğa bilimlerinin geliştirip yaydığı bir bakış açısından kurtarma amacı güder.

Heidegger

Husserl'in açtığı fenomenoloji yolundan gidenlerin en başında, onun kürsüsünü kendisine bıraktığı öğrencisi veya asistanı Martin Heidegger (1889-1976) bulunur. Heidegger'in fenomenolojik gelenek içinde yer almasına, bu geleneğin en önemli isimlerinden biri olmasına rağmen, ilgileri baştan sona farklılık gösterir. Heidegger'in yaklaşımını bütünüyle yeni ve özgün hale getiren şey, fenomenolojik yöntemi varlık problemine uygulamış olmasıdır. Fenomenolojisinde masa, ağaç, kapı benzeri varlıkların deneyimi üzerinde yoğunlaşan Husserl'in tersine Heidegger, genel olarak varlığın kendisiyle ilgiliydi ve Varlığın kendisini, Husserl'den öğrenmiş olduğu "fenomenolojik görü" veya sezgiye verdiğini ileri sürdü. Bu yüzden, Husserl'in söz konusu "görüleme" deneyiminin, önkabullerden tamamen bağışık olması

dolayısıyla saf olduğu iddiasını aynen kabul eden Heidegger, bu iddiayı "metafiziğin reformdan geçirilmesi" projesine uygular.

Onu Husserl'den farklılaştıran bir başka husus da insan konusundaki farklı tutumudur. Her iki filozof da insan üzerinde ayrıntıyla durup insan doğasını derinlemesine analiz etti. Fakat Husserl, insan ile dünya arasında kurulan ilişkinin *noetik* kutbu, yani insanın dünyayı algılama, düşünme, yargılama benzeri edimleri üzerinde yoğunlaşırken, Heidegger insanı bilen bir varlıktan ziyade, yabancı bir dünyadaki kaderiyle ilgilenen, varlığıyla ilgili olarak kaygılara kapılan bir varlık olarak ele aldı.

Varlık Sorusu: Bununla birlikte o, insana geçmeden önce, "varlığın anlamı"nın ne olduğu sorusunu sorar. İnsana varlık sorusu üzerinden giden ve bu bağlamda söz konusu sorunun genel olarak varlığın kendisiyle olduğu kadar insanın kendisiyle de ilgili bir soru olduğunu ima eden Heidegger, önce hiçbir şeyin olmaması yerine bir şeylerin var olmasının yarattığı şaşkınlığın doğurduğu bir soru olarak varlık sorusunun ne anlama gelmediğini ifade eder. Sonra da "varlık sorusu"nun ne kadar önemli bir soru olduğuna dikkat çekebilmek amacıyla bu soruyu nesnel ve tarafsız bir şekilde anlamanın hiçbir şekilde yeterli olmadığını belirtir. Felsefenin hayatla iç içe geçmiş bir düşünme şekli olduğunu, kişinin de kendi hayatı ve varlığının gündemde ya da tehlike altında olmadığı bir yerde gereği gibi düşünemeyeceğini söyleyen Heidegger, varlık sorusunun kendi varlığımızın bir şekilde ihtiva olunduğu bir soru olduğunu ifade eder.

Varlığın Anahtarı Olarak İnsan: Heidegger, insanı tüm diğer varlıklardan ayıran şeyin, onun varlık sorusunu sorması, varlığı anlamaya çalışması, varlıkla ilgili olarak kaygılanması olduğunu söyler. Dünya üzerinde bunu yapan yegâne varlık, i sandır. O, varlık sorusunu soran insan varlığına "orada-olma", "oradaki varlık" anlamına gelecek şekilde *Dasein* adını verir ve *Dasein*'ın en temel özelliğinin, "bir dünyaya sahip olmak" olduğunu

söyler. Buna göre insan olmak bir dünyası olmaktır. Söz konusu dünya, hiç kuşku yok ki Husserl'in insanı çevreleyen "yaşama dünyası" düşüncesinden alınmıştır. Heidegger, varlık sorusunu soran, bir dünyası olan *Dasein*ın en temel özelliğinin, kendisini dünyadaki şeylere taşıması olduğunu söyler. Fakat diğer varlıkların aldıkları uyaranlara, doğalarına uygun olarak otomatik bir biçimde tepki verdikleri yerde, *Dasein*, uyarana ve kendisine ilişkin algısına paralel olarak karşılık verir.

Bu yüzden *Dasein* ile diğer varlıklar arasında bir nitelik farklılığı olduğunu öne süren Heidegger'e göre, *Dasein*ın varlık tarzı içinde olmak gerçekte farklı bir şey olmayı seçme imkânına sahip olmaktır. *Dasein*ı varlığın anahtarı haline getiren bu özelliğe göre, o, seçme, imkânlarla karşı karşıya kalma durumu içinde olmaktır. *Dasein*ın kendisini dünyaya taşıyan özelliklerden bir başkası da dünyayı anlamaya çalışmaktır.

Dasein*ın Ontolojik Özellikleri*: Heidegger varlığın anahtarı olarak, söz konusu özelliklerle ortaya çıkan *Dasein*ın, üç temel ontolojik özelliği olduğunu söyler. Bunlardan birincisi "varoluş"tur. Bütün diğer varlıklar, Heidegger'e göre sadece vardırlar, ama var olmazlar, var olan sadece *Dasein*dır. Varoluş, *Dasein*ın var olmaya-yönelik-imkân olması anlamına gelir. Yani *Dasein*, kendi varlığını değişik imkânlar üzerine kurar.

Buna göre insan varlıkları, dünyada, ondaki şeyleri kullanılmaya hazır şeyler olarak görecek, onlarla kendileri için alakadar olacak, alternatiflerle imkânlardan meydana gelen bir gelecekle karşı karşıya kalacak ve kendilerini içinde bulundukları bu dünyayı anlamaya çalışacak şekilde var olurlar. O, bu bağlamda nesnelerin insani bir dünyada sahip oldukları varlık tarzının "elaltında-olmaklık" olduğunu söyler. Dünyadaki şeylerin, bilim tarafından teşrih edilecek, parçalanarak ele alınacak elde mevcut şeylerden ziyade, *Dasein*ın belirli şekillerde kullanabileceği aletler ya da gereçler olarak var olur. Şeylerin bu şekilde, el altında olan şeyler olarak deneyimlenmesi *Dasein*ın temel bir özelliği

olarak ortaya çıkarken, onun dünya ile olan ilişkisinin teorik bir ilişki değil de tamamen pratik bir ilişki olduğunu gözler önüne serer.

Varoluşun temel bir özelliği olarak, onun şeyleri el altında olan veya kullanılmaya hazır varlıklar olarak deneyimlemesi özelliğinden, onun bir başka temel özelliği olarak kişisel alaka çıkar. Çünkü dünyadaki şeyleri ya da varlıkları el altında olan şeyler olarak deneyimlemesi, *Dasein*ın dünyaya pasif bir biçimde tepki vermeyip, dünya üzerinde onunla ilgili bir şeyler yapması anlamına gelir. *Dasein*ın çok çeşitli yapma tarzlarından hepsi de onun dünya ile alakadar olma, şeylerle ilgilenme tarzlarıyla karakterize olur. Demek ki onda insanı insan yapan şey, bilgi ve akıldan ziyade eylem ve iradedir.

Dünya ile alakadar olma, insanın farklı alternatifleri, çeşitli imkânları hesaba katmasını gerektirir. İşte bu yüzden varoluş, *Dasein*ın var olmaya yönelik imkân olması, onun kendi varlığını değişik imkânlar temeli üzerinde tasarlaması anlamına gelir. Heidegger, *Dasein*ı her daim kendi imkânlarına doğru, kendisini kendisinin ötesinde tasarımlayan bir varlık tarzı olarak ortaya koyarken, insanın değişmez bir doğaya, statik bir öze sahip olmadığını, olamayacağını anlatmak ister. Onun bir imkânlar varlığı olarak anlaşılması gerektiğini bildiren Heidegger'e göre, bunun nedeni insan varlığının, artık olmadığı geçmiş ile henüz olmadığı gelecek arasında, olmadığı şey olarak zaman içinde olmasıdır.

Geleceğe dönük bir imkânlar varlığı olarak insanın bir diğer özelliği veya varlık tarzlarından biri de anlamadır. Heidegger anlamaya, insan varlığını düşünmeye eşitleyecek kadar özel bir önem veren geçmişin entelektüalist filozoflarına karşı çıkarken, onu *Dasein*ın diğer özellikleriyle aynı düzeyde olan bir yönü olarak ifade etmeye ayrı bir özen gösterir. Söz konusu entelektüalist filozofların insanın sadece akli boyutuna vurgu yapmak suretiyle, onun durumunu yanlış anlayıp çarpıttıklarını ifade eden Heidegger'e göre, özellikle modern çağın bu hesapçı filozofları-

nın bir başka büyük yanlışları da düşünmeyi soyut tefekkürle ve teorik anlamayla özdeşleştirmek olmuştur. O, her şeyden önce dünyayla ilgilenip meşgul olmanın, ona karşı birtakım tutumlar geliştirmenin, onu anlamanın farklı tarzları arasında bulunduğunu öne sürer. Bilginin bir şeyleri dışarıdan temaşa etmekle ilgili bir şey olduğunu varsayan izleyici bilgi anlayışlarına karşı çıkan Heidegger'e göre biz insanlar bir şeyi ancak faydalı, işe yarayan, kısacası el altında olan kullanılmaya hazır bir şey olarak gördüğümüz ölçüde anlarız. Anlamak bu yüzden, imkânları hesaba katmakla, onları hayatımızda bir farklılık yaratacak yeni ufuklar olarak görmekle ilgili bir şey olmak durumundadır. Heidegger dolayısıyla bizim için anlamanın somut koşullara bağlı olan anlama olduğunda ısrar eder.

Olgusallık ve Düşmüşlük: Buna göre "var olmak", insanın bir varlığa, aralarında bir seçim yapmak durumunda olduğu birtakım alternatiflerin bulunduğu bir dünya içinde sahip olmasıyla, bu dünyadaki şeylerle bir şekilde alakadar olup, onlara bir anlam yüklemesiyle ilgili bir şey olmak durumundadır. Fakat varoluş, *Dasein*ın varlık tarzının sadece bir görünümü olup, onun iki yönü daha vardır: Olgusallık ve düşmüşlük. Bunun nedeni, varlığı zamansal bir eksen üzerinde ele alan Heidegger'de varoluşun, var olma imkânı olarak geleceği temsil etmesidir. Oysa *olgusallık* insanın imkânlar alanının sınırlı olduğu bir dünya içinde olması olgusuna gönderme yaparken, geçmişe tekabül eder. *Düşmüşlük* ise *Dasein*ın kendisini var olanların ortasında bulmasını ifade eder.

Gerçekten de *Dasein*ın varoluşunun olgusallığı, onun varlığının anlaşılamazlığı veya kavranamazlığına işaret eder. Heidegger'e göre, biz insanlar, varoluşumuzun bu türden bir açıklama yoluyla anlamlı kılınamamasından dolayı, kendimizi ne zaman geldiğimizden veya ne zaman gideceğimizden yana tam bir bilgisizlik hali içinde, dünyaya fırlatılmış hissederiz. Buna göre olgusallık veya fırlatılmışlık, insanın kendisini tarih-

sel olarak oluşturulmuş maddi ve manevi bir çevre içerisinde, yani imkânları itibariyle sınırlanmış bir dünya içinde bulması olgusuna gönderme yapar. İnsanın dünyada ve "orada" olmasıyla geliş ve gidiş tarzı dikkate alındığında, dünyanın içinde bizim kendimizi evimizdeymiş gibi hissettiğimiz bir yer olmadığı açıklıkla ortaya çıkar. Bizler, anlamadığımız ve anlayamayacağımız bu dünyada, onun deyimiyle öksüzler ve evsizler olarak var oluruz. O, işte bu durumun insanda derin bir kaygıya yol açtığını söyler. Kaygı, insanda şeylerin, nesnelerin belirsizliğinin ve dünyanın anlamsızlığının bilincine varan ve hayatla, içinde kişisel seçimin özsel olduğu ve kararların sorumluluğunun taşınmasının gerekli bulunduğu bir alanla karşı karşıya gelen insan varlığının temel gerçekliğini ifade eder. O, insanın geçmişle gelecek, varlıkla hiçlik arasında havada kalan varoluşunun belirsizliğini, durumunun anlaşılmazlığını ve hayatın saçmalığını görerek yaşadığı derin umutsuzluk ve dolayısıyla iç sıkıntısı halini tanımlar. Heidegger, bu kaygıyla yaşayamayacağını düşünen insanın kaygıdan kurtulmak amacıyla, "onlar"ın benliğine sığındığını söyler.

Gerçekten de insan bir iç daralması ve kaygı halinde, kendisini, gündelik ve pratik olana daha fazla yapışarak korumaya çalışır. Desteklerini bırakmaktan, dayanaklarını yitirmekten delicesine korktuğu için kendisini başka insanların merhametine terk etmeye, ortodoks, burjuva ve normal olanı savunmaya başlar, sahici olmayan amaçların peşinden gider. Başka bir deyişle, insan, ancak faniliğinin bilinci içinde kavranması mümkün olan varlığının anlamı problemi üzerine odaklanmak yerine, gündelik yaşam ve dünyanın kendisine sunduğu şeylerle meşgul olur. Diğer insanlar arasında herhangi bir insan olmak durumunda olan insan, bu süreç içinde artık kendisi değildir ve "onlar" alanındadır.

Heidegger, onların *Dasein* üzerindeki etkisinin genellikle yoğun ve ağır bir etki olduğunu ifade eder. Onların *Dasein* üzerinde bu kadar güçlü bir etki yapmasının en önemli nedeni, *Dasein*ın

onlara kendisi üzerinde hâkimiyet kurma izni vermesidir. Başka bir deyişle, *Dasein* kendi dünyasının çeşitliliğinden, gizemi ve hatta teröründen uzaklaşmak, kaygıdan kurtulmak için bilinçli bir çaba ile onları arar. Çünkü onlara sığınma, kişiyi özgür olmaktan da kurtarır. Ne olmak gerektiği sorusu bir tarafa bırakılırken, yerine ne yapmak gerektiğiyle ilgili bir dizi önemsiz soru geçirilir. Bu önemsiz sorular ise elbette kolaylıkla yanıtlanabilen sorulardır; bu sorulara yanıt bulabilmek için onlara gidilerek danışılması fazlasıyla yeterli olur. Heidegger, bu varlık tarzını tanımlayıp ifade edebilmek için "düşmüşlük" terimini kullanır. Düşmüşlük, sahicilikten yoksun varoluş halidir; dünya içinde kaybolmuşluk şeklinde tezahür eden varlık tarzıdır.

Düşmüşlük sahici olmamayı, otantiklikten yoksun bir varoluşu ifade ederken, sahicilik, kaygı içinde ve kaygıyla birlikte yaşama anlamına gelir. Sahicilik, belirsizliğimizi anlama ve özgürlüğümüzü olumlama demektir; *Dasein*ın varlık tarzından kurtulmaya çalışmak yerine, onu bütünüyle kabul etme anlamına taşır. Heidegger, bizim düşmüşlükten kurtulup sahiciliğe ulaşmamızı mümkün kılan şeyin öleceğimizi bilmek olduğunu öne sürer. Bu yüzden o, kişinin kendisinin gelecekteki yokluğunun gerçekten ve dürüstçe kabul edilmesini sahici yaşam tarzına doğru atılmış ilk adım olarak görür. İnsan varlığı, işte bunu, yani ölümün insan varlığının bütün imkânları arasında en gerçek olduğunu, onun bir başkası tarafından yerine getirilemeyeceğini fark ederken, yalnız olduğunu, dünyadaki başka herkesten ayrı olduğunu, artık kendisine destek olmaları için başka insanlara dönemeyeceğini görür. Heidegger bu yüzden bir insan varlığının ölümünü hesaba kattığı, kendisinin, geçmişinin olgularına dayanan ve aynı zamanda seçtiği bir geleceğe yansıtılmış bir varlık olarak bilincine vardığı takdirde, kendi hayatının mutlak sorumluluğunu üzerine alacağını; seçimlerinin, insanların genel olarak yaptıkları veya bekledikleri tarafından dikte edilmesi yerine, kendi seçimleri olacağını fark etme durumuna geleceğini söyler.

Varlığın Çağrısı: Bilimlerde ve hatta başka felsefelerde gerçekleştirilen bir araştırma türü olarak, insana dair ontik bir araştırma yerine, insanın gerçek yapısına ilişkin bir kavrayışa imkân sağlayacağını düşündüğü derin bir ontolojik soruşturmayı gerçekleştiren Heidegger, en nihayetinde Varlığın ne olduğunu ele almaya geçer. Bununla birlikte, o, burada da önce Batı düşüncesinde varlık bağlamında geliştirilmiş olan hatalı kavrayışları ele alıp, Varlığın anlamının unutulmasından sorumlu tuttuğu Batı metafiziğinin "destrüksiyon"unu hayata geçirmeye çalışır.

Heidegger, bu noktada Batı felsefesinin "var olanın var olan olarak ne olduğunu göstermeye çalışan bir düşünsel etkinlik" olarak başladığını söyler. Bu durum, ona göre, her şeyden önce mahiyeti veya daha doğrusu ne'liği soruşturan tefekkür faaliyeti olarak felsefenin epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzı olarak ortaya çıktığına işaret eder. "Var olanın ne olduğuna" yönelik bir araştırma ise onun Varlığın özünü zaman dışı bir biçimde belirleme amacına yöneldiğini ifade eder. Epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzı ekseninde, Varlığı bir var olana indirgeyen Batı metafiziğinde, filozoflar, onun "onto-teo-lojik töz" dediği, mutlak bir biçimde koşulsuz olan, varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve dolayısıyla varlık bakımından temel ve ilk olan bir gerçeklik arayışı içinde olmuşlardır. Onun bakış açısından, söz konusu metafiziksel düşünme tarzı, var olan her şeyi belirli birtakım kategorilere hapsetmek dışında, varlığı var olanlar üzerinden ele aldığı, onu tarih dışı bir perspektife oturttuğu için Varlık ve var olanlar arasındaki ontolojik ayırımın kendisini ve dolayısıyla Varlığın kendisini unutmuştur. O, işte bu çerçeve içinde, "bütünüyle tarihsel bir karakter arz eden Varlığın, var olanda var olan bir özellik olmadığını" söyler.

Var olanlar ile varlık arasındaki ontolojik ayırımın unutulmasıyla, Varlığın anlamının unutulması arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu öne süren Heidegger'e göre, Batı metafiziği Varlığı verili bir şey olarak kabul edip, var olanlar dünyasına dalmak suretiyle yozlaşmıştır. Bu yozlaşmanın kaynağında ise,

o, "şey" üzerinde düşünürken, asıl olan Varlığı gözden kaçırmanın bulunduğunu söyler. Heidegger bu yüzden, hemen tüm felsefi kariyeri boyunca, var olanla Varlık arasındaki ilişkiyi, Varlığı var olana indirgemeksizin açıklamanın yollarını aramıştır. Bu açıklama, ona göre ancak Varlık ve var olanlar arasındaki ontolojik ayırım dikkate alınarak yapılabilir. Söz konusu ayırım dikkate alındığında, Varlığın var olanların toplamı olmayıp, var olan içinde ne'leşerek kendi ışığıyla var olanları görünür kılan, fakat aynı zamanda da kendini var olan içerisinde saklamak suretiyle geri çeken bir karakter arz ettiği söylenebilir. Heidegger işte bu yüzden, Varlığa yönelik her tanımlamanın, Varlığın kavranmasının imkânsız olmasından dolayı zorunlu olarak yanlış olmak durumunda olduğunu belirtir. Zira metafiziğe ait dil, var olan içine "düşer", yalnızca tekil şeylere işaret edip Varlığa hiçbir biçimde işaret edemez.

Varlığı bir var olan olarak ele almanın mümkün olmadığını söyleyen Heidegger, Varlığın, başka herhangi bir şeye müracaat etmeksizin, kendisini kendisinden farklı olarak açığa çıkardığını ve böylece de özü itibariyle olmadığı bir şey içinde kendisini gizlediğini iddia eder. Var olan her şey, Varlığın bu "yokluğu"dur. Ona göre, Varlığın var olanla hiçbir ilgisi bulunmadığı gibi, doğaüstü bir şeyle de herhangi bir alakası yoktur. Her yerde olan Varlık, doğası gereği, kendisini bir var olan kipinde kavramaya çalışan her türlü açıklamadan ve yaklaşımdan sıyrılır, belirlenebilir ve kanıtlanabilir olandan geri çekilir. Varlığın kendisini gizlenmişliği içerisinde verdiği anlamında değerlendirilmesi gereken bu durum, var olanlarda açığa çıktığı ölçüde kendisini geri çeken Varlığın, hakikatini bırakmamak suretiyle kendine sakladığına işaret eder. Dolayısıyla gizlenme, kendisini var olanlarda ifşa ederken, aynı zamanda gizleyen ve bu yolla da kendisini kendine saklayan Varlığın en temel karakteristiğidir.

Sartre

Fenomenolojik gelenek için de yer alan bir başka önemli düşünür de 20. yüzyılın hayli etkili akımlarından biri olmuş olan varoluşçuluğun kurucusu olarak geçen Jean Paul Sartre'dır (1905-1980). Gerçekten de Sartre'ın, sistemini veya varoluşçuluğu kurarken, pek çok şey yanında, Husserl'in fenomenolojisinden yoğun bir şekilde etkilendiği kabul edilir. Hatta bu etkiyi ifade etmek amacıyla, Heidegger'in Husserl'in dizinin dibinden çıkıp büyümesi gibi, onun da Heidegger'in dizinin dibinden çıkıp geliştiği söylenir.

Psikolojisi: Sartre'ın felsefi projesinin çok önemli bir bölümü, şeylerin nedensel bir biçimde belirlenmiş bir düzeni olarak deneyimlediğimiz bir dünyada, insanın özgürlük ve sorumluluğunun nasıl açıklanabileceği problemine çözüm getirme yönünde bir teşebbüs olarak görülebilir. Problemin çözümünün bilinçte, insanın anlaşılma tarzında olduğunu düşünen Sartre, bu yüzden ilk eserlerini daha ziyade psikoloji alanında ve psikolojiye dayanarak vermiştir. Problemin şimdiye kadar çözümsüz kalmış olmasının, ona göre en önemli nedeni, bilincin epistemolojik ve teorik bir düzlemde mütalaa edilmesi, yanlış yorumlanarak adeta şeyleştirilmiş olmasıdır. O, bundan dolayı, bilincin özünü, teorik veya düşünümsel bilinçte değil de refleksiyon öncesi bilinçte arar.

Sartre'ın fenomenolojik yöntemi benimsemesinin en önemli nedeni de budur. Gerçekten de o, daha ilk eserlerinden başlayarak bir yandan imgelemin psişik hayattaki rolünü gözler önüne sermeye çalışırken, diğer yandan "şeyleştirici bilinç görüşü"nden sakınabilmek için Husserl'in "yönelimselliğin zihinsel olanın ayırt edici ve tanımlayıcı özelliği olduğu" tezine bağlanır. Sartre, bilinci veya "içeriklerini" şeyler ya da şey-benzeri varlıklar olarak tasarlama anlamında şeyleştiren bir bilinç görüşünden sakınmanın ancak "bilincin yönelmişliği" sayesinde mümkün olabileceğini çok erken görmüştür. Nitekim o, "yönelimsel bir

karaktere sahip imgelemin bilincin en temel görünümü olduğunu" ve "algısal bilinçten nesnesini var olmayan, yok olan ya da gerçek olmayan bir şey olarak alması veya kurması bakımından farklılık gösterdiğini" ileri sürer.

Hatta Sartre, hayal gücü veya imgelem ile imgelemin ürünlerini ifade eden imgelerden ziyade "imgeleyen bilinç"ten söz etmenin çok daha doğru olduğunu ileri sürer. Çünkü imgelemden söz etmek bilinci şeyleştirme eğilimine yol açarken, imgelerden söz etmek dış nesnelerin içerideki suretlerini ima etmek suretiyle iç-dış epistemolojisini gündeme getirir. Böyle bir söylem, dahası Sartre'a göre hem idealist hem de realistlerde rastlanan önemli bir hata kaynağı olarak "içkinlik yanılsaması"na yol açar. Heidegger'den aldığı esinle imgeleyen bilincin dünya içindeki varlık olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen Sartre, "yönelmişliğin" iç-dış epistemolojisinin bilumum paradokslarından sakınmaya yarayan ve bilincin bağıntısal karakterini açığa vuran son derece önemli bir özellik olduğunu ileri sürer. Bilincin dışındaki bir dünyanın nesnel varoluşunun da bilincin yönelimselliğinin bir sonucu olduğunu söyleyen Sartre'ın bakış açısından imgelem ve bilinç, özü itibariyle olumsuz olup, onlar en olumsuz olduklarında en saf halde bulunurlar. O, imgeleyen bilinçten şu halde, imkânın, olumsuzluğun ve yoksunluğun merkezi diye söz ederken, nesnelerin olumsuzlanmalarının, yok sayılmalarının sadece imgeleme ediminde söz konusu olduğunu belirtmeye özel bir önem atfeder.

Ontolojisi: Bilinçten hareket eden bir etik düşünürü ya da özgürlük filozofu olarak Sartre'ın, etik ile ontolojinin düşüncesindeki yakın ilişkisinden dolayı, aynı zamanda önemli bir metafizikçi olduğu söylenebilir. Onda ele alınan temel varlık kategorileri, bir yandan da madde ile bilinç arasında bir karşıtlık tesis etmeye yarayan kendinde-varlık ile kendisi-için-varlıktır. Bunlardan kendinde varlık kategorisi, nesneler dünyası ile bu dünyanın çok çeşitli unsurlarını meydana getiren nesneleri ta-

nımlayan bir kategoridir. Nesnenin, bilinçten yoksun varlığın, bilincin olumsuzlama faaliyetinden önce farklılaşmamış ve vasıfsız olumluluk olarak çıplak varoluş diye anlaşılması gerektiğini bildiren Sartre, onun kendi kendisiyle özdeş veya her ne ise o olduğunu söyler. Buna göre, kendinde varlık ne etkin, ne de edilgindir; olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir; başkalığı bilmediği gibi, zamansallığa da tabi değildir. Mümkün olandan türetilmediği gibi zorunlu olana da indirgenemeyen kendinde-varlık, Sartre tarafından yaratılmamış, kendisini hiçbir zaman tam olarak vermemek anlamında sınırsız bir varlıktır. Kendinde-varlık olarak dünya, kendisini tam ve eksiksizce kavrama çabalarımızı boşa çıkartan, arızi niteliklerle dolu bir dünyadır. O, bütün ayrıntıları, karmaşıklığı, çıplak fizikselliği ve olgusallığıyla, varlığı bir düşünce sistemi içinde kavranması mümkün olmayan bütünüyle olumsal bir varlıktır.

Her ne ise o olan kendinde varlığın karşısında, bilincin varlığını ifade eden kendisi-için-varlık bulunur. Dünyaya "başkalığı" sokan kendisi-için-varlık, olumsuzluğun ve yokluğun merkezi olup, yönelimsel ilişkileriyle kurduğu dünyayı zamansallaştırır. Kendisi için varlığın en belirleyici yön ya da boyutu hiçliktir. İnsanın hiçlik sayesinde kendisiyle dünya arasındaki farklılığı gördüğünü söyleyen Sartre'a göre, kişinin kendisine "ben böyle böyle değilim" diyebilme gücü, bilinçteki hiçliğin ürettiği boşluğun bir sonucu olmak durumundadır. Hiçlik, bilinci meydana getiren şey olup, o olmadığında, bir insan algıya ya da kendini belirlemeye muktedir olmayan katı ve masif bir şey olup çıkar. Bu yüzden bilinç, insani varoluşun kendisi-için-varlık olabilmesinin gerek koşulu olabilmekle birlikte, yeter koşulu değildir, zira asıl olan hiçlik ve hiçlikte sonsuz sayıda imkân bulunması dolayısıyla olumsuzlamadır.

Bilincin, kendisi-için-varlığın bir şey olmayışı, hiçbir şey oluşu veya söz konusu asli olumsuzluğu olarak özü, Sartre'ın ontolojisinde pek çok paradoksla karşılaşmamıza yol açar. Buna göre, insani gerçeklik veya kendisi için varlık, her ne ise o olan

veya olduğundan başka türlü olamayan kendinde varlığın tersine her ne ise o olmayan, her ne değilse o olan varlığı gösterir. O, kendinde varlığın asli olumsuzlanması olma ve durumunun verilenleri olmama anlamında benliğidir, geçmişi ve olgusallığıdır. Sartre kendisi-için-varlığın üç ayrı zaman kesitinde, yani sırasıyla "olmuş olan" veya "olgusallık" olarak geçmişte, imkân veya "henüz olmamış olan" olarak gelecekte ve nihayet, kendisi-içini varlıkla hem birleştiren hem de ondan ayıran "başkalaştırıcı" ilişkiyi cisimleştiren şimdide var olduğunu ileri sürer. O bunların, orijinal bir sentezin yapı kazanmış üç anı olduğunu öne sürmekle birlikte, gelecekten ziyade şimdiye vurgu yapmanın çok daha önemli olduğunu belirtir.

Etik Anlayışı: Söz konusu varlık anlayışından, her şeyden önce insanın önceden belirlenmiş bir özünün olmadığı, onun kendi özünü, özgür ve anlamlı seçimleriyle sonradan yarattığı, kısacası varoluşun özden önce geldiği sonucu çıkar. Gerçekten de ateist bir filozof olarak Sartre, Tanrı'nın olmaması nedeniyle, önceden belirlenmiş bir insan doğası ya da özünün olamayacağını söyler. İnsanlar, sadece var olurlar, kendi özsel benliklerini ancak sonradan yaratırlar. İşte bu noktada insanların sadece kendilerini yaptıkları veya yarattıkları şey olduklarını ileri süren Sartre, insanın kendisi-için-varlıktan olduğu kadar kendinde-varlıktan da pay aldığını söyler. İnsan, kendinde-varlık olarak, aynen bir taşın ya da ağacın var olduğu tarzda vardır; ama o, esas kendisi-için-varlık olarak ve kendisini bir taştan farklılaştıracak şekilde bilinçli bir öznedir.

Bu durumun ve insan varlığında varoluşun özden önce geldiğini söylemenin sonucu, insanların özlerini yarattıkları ve her insanın varoluşunun sorumluluğunun kendi üzerinde olduğu anlamına gelir. Bir taş veya ağacı, herhangi bir şeyden sorumlu tutmaktan söz edemeyiz. Buna göre, insanların da kendinde-varlıklar gibi, önceden belirlenmiş sabit ve değişmez doğaları olsaydı eğer, onları oldukları varlıktan, yarattıkları kimlikten,

hayata geçirdikleri davranışlardan sorumlu tutamazdık. Fakat onlar, kendilerini nasıl istiyorlarsa öyle yaptıkları, bu bakımdan sınırsız bir özgürlüğe sahip oldukları için seçimlerinden sorumlu olurlar. Onun söz konusu özgürlük, sorumluluk veya sahicilik etiğinde, insanlar, tam tamına kendilerinden yarattıkları şey oldukları için oldukları şeyden kendileri dışında hiç kimseyi sorumlu tutamazlar. Dahası onlar, kendilerini yaratma veya şekillendirme sürecinde, seçtikleri şey ya da eylem tarzını, sadece kendileri için değil, fakat tüm insanlar veya bütün insanlık için seçerler. Bu yüzden onlar, Sartre'a göre, sadece kendilerinden, kendi bireyselliklerinden değil, bütün insanlardan sorumlu olurlar.

Dahası, insanın kendisini başka bir doğrultu yerine, belli bir doğrultuda belirlemesi için hiçbir neden, kendisini şu şekilde değil de bu şekilde yönlendirmesi açısından hiçbir zorunluluk yoktur. Onun imkânları, sadece ne yapmak, nasıl davranmak gerektiğiyle değil, neyi düşüneceği veya dünyada algıladıklarını nasıl betimleyip kategorileştireceğiyle ilgili her öneriye hayır deme imkânını kapsayacak kadar zengindir. Bir insan kendisindeki bu zenginliğin farkına vardığı, kendi içinde böyle bir hiçliğin bulunduğunu fark ettiği, yani istediği her şeyi düşünmek, istediği her şeyi yapmak bakımından mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu ilk kez anladığı zaman, bundan sadece tasa duyar, büyük bir endişe içine düşer, derin bir bunaltıya sürüklenir. Başka bir deyişle, o sınırsız özgürlük düşüncesini taşıyabilecek, mutlak özgürlüğün ağırlığını kaldıracak durumda değildir ve bu bunaltı, tasa ya da endişeden kurtulabilmek için özgürlüğünü inkâr etmeye kalkışır.

Kötü Niyet: Özgürlük ve onun ayrılmaz bir eşlikçisi olan tasa ve endişe o kadar büyüktür ki özgürlüğü, baştan sona bunaltı veren bir süreç haline getiren karar vermekten, sorumluluk almaktan kaçınarak ve özgürlüğün gerçek olmadığını iddia etmek suretiyle, yadsımak insan varlığına çok daha kolay gelir.

Özgürlüğün varoluşunu inkâr etmenin, sorumluluk almaktan kaçınmanın üç yolu vardır. Kendini-aldatmanın farklı türlerine tekabül eden bu yollardan birincisi karar vermemek, seçimde bulunmamaktır. İkinci yol "ciddiyet ruhu"nun, sözde sorumlu bireyin birtakım nesnel değerlerin kendisine yapılması gereken doğru seçimi göstereceğine inanmasından oluşur. Özgürlüğü inkâr etmenin üçüncü ve en önemli yolu, sahici olmamaklığın Sartre'daki muadili olan kötü niyettir. Sartre, önce, kötü niyete kendimizi başka insanlar tarafından ve sosyal uzlaşımlarca yönetilen, dini buyruk ya da ahlaki kurallarca yönlendirilen pasif nesneler olarak gördüğümüz, öznelliğimizi yadsıdığımız zaman düştüğümüzü söyler. Sonra da kötü niyeti mümkün kılan asli belirsizliği üç karşıt özellik çiftiyle ifade etme cihetine gider.

Bu karşıt özellik çiftlerinden en önemlisi olgusallık ve aşkınlıktır. Bir insan varlığının olgusallığı, onun bedeni ve sınırlılıklarıyla, doğumu, eğitimi, mensubu olduğu sınıftan vs. oluşur. Başka bir deyişle, bir insanın olgusallığı sadece onun için geçerli olan münferit olgular kümesine tekabül etmektedir. Her insan varlığı için elbette ailesiyle, doğum tarihiyle, fiziki görünüşü vs. ile ilgili böyle bir olgular kümesi vardır. Bütün bunlar o insanın zorunlu bir parçasını meydana getirir; o, bunların hepsidir. Bununla birlikte, bilinçli insan varlığı sadece olgusallıkla değil fakat bir yandan da aşkınlıkla karakterize olur; çünkü o her ne kadar bu olgular kümesiyle belirlense de en azından onları anlamlandırmak, yorumlamak ve her birine karşı belli bir tavır almak açısından bunları aşmak durumundadır. İnsan burada, seçimde bulunmak, seçimlerinin sorumluluğunu üstüne almak yerine, determinizme sığınır yani kendisinin üyesi olduğu sosyal sınıfın, mensubu bulunduğu etnik grubun vs. eseri olduğunu öne sürerse, kötü niyete düşmüş olur.

Sartre açısından, bir yandan her ne değilse o olurken, diğer yandan her ne ise o olmayan bir varlık olarak insan varlığı, artık karşıtların bir birliğidir, yani o, aynı anda olgusallık ve aşkınlıktır, kendinde ve kendisi için varlıktır. İnsan şu halde, karşıtların

sadece biri ya da diğeriyle tanımlanamama anlamında belirsiz biridir. Sınırsız özgürlüğü hayata geçirmenin olağanüstü zor ve meşakkatli olması sebebiyle, bu tür bir özgürlüğü kaldıramayan ve ondan ayrılmaz olan sorumluluğu taşıyamayan insan, bilinçli bir varlık olmaktansa, bir şey olmayı tercih eder. Tıpkı bir topun ya da taşın birtakım fiziki nedenler tarafından belirlenmesi gibi, kendisini davrandığı gibi davranmaktan başka bir alternatifi olmadığına inandırır. Genel olarak ifade edildiğinde, kendisi için varlığı kendinde şeye indirgemekte bir mahzur görmez.

Sahici Varoluş: Buradan çıkışın yolu sahici bir varoluştur. Bu ise insanın her ne ise o olmayıp, her ne değilse o olduğunun farkına varmasıyla mümkün olur. Bunun bilincine ise bu belirsizliği, onun yalnızca bir yönünü mutlaklaştırmak suretiyle inkâr eden kendine yabancılaşmış, kendisini aldatan insan değil sadece sahici birey varabilir. Dolayısıyla, sahicilik onda insanın gerçek durumunun keşfedilmesinden, insana özgü vazgeçilmez belirsizliğin bir bütün olarak tanınıp aynıyla kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Sahici birey, şu halde, kendisine ne yapmakta olduğunu veya ne tür bir varlık haline geldiğini açık seçik olarak görme fırsatı tanıyan, kendini hiçbir şekilde aldatmayan, toplumun şöyle ya da böyle empoze ettiği yabancılaşma türlerine karşı koymaya çalışan, özgürlüğünü ve insani durumunun kendisine getirdiği sınırlamaları kabul ederek kendisine yabancılaşmayan, kısacası "gerçek bir insan haline gelebilen" bireydir.

HERMENEUTİK

Kıta felsefesinin fenomenolojiden sonra gelen bir başka önemli okul ya da felsefesi, beşeri bilimlerin metodolojisi olarak anlama ve yorumu öne süren hermeneutik gelenektir. Bunun en önemli nedeni, esas olarak eleştiriyle karakterize olan Kıta felsefesinde, hermeneutiğin dünyaya 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren

hâkim olan pozitivizme veya bilimci ideolojiye yönelik radikal bir eleştiriyle ortaya çıkmasıdır. Hermeneutik, nitekim bilimcilik eleştirisinde, pozitivizmin doğa bilimlerinin metodolojisinin kapsamı itibariyle evrensel, yaklaşımı ve sonuçları yönünden de nesnel olduğu iddialarını sorgular. Onun dilden, peşin hükümlerden, gelenek ve tarihten bağımsız olduğuna inanılan bilimsel araştırma anlayışının en iyi durumda sadece bir efsaneye tekabül edip temelsiz ve tutarsız olduğunu, en kötü durumda ise tahakküm amaçlı genel bir projenin özel bir stratejisini temsil ettiğini ortaya koyar.

Buna göre doğa bilimlerinin evrensel aklı veya pozitivist metodolojisiyle özellikle tarih bilimi ve kültür alanında anlamanın mümkün olmadığını iddia eden hermeneutik, ilk baştan itibaren beşeri veya sosyal bilimlerin metodolojisiyle doğa bilimlerinin metodolojisinin farklı olduğunu ileri sürer. Zira beşeri bilimlerde doğa bilimlerindeki açıklamanın yerini alan anlama, sonuçtan nedene doğru giden bir çıkarım veya akıl yürütmeden ziyade, bir ifadenin ifade edilen şeyle olan ilişkisine dair bir kavrayıştan meydana gelir. Söz konusu kavrayış ise elbette, bir çağın belgeleri, örf ve adetleri, alışkanlık veya gelenekleriyle bu belge ve geleneklerin açığa vurduğu hayat arasındaki ilişkiye nüfuz etmeyi gerekli kılar. Bu süreç ya da işlem, dahası söz konusu çağ veya ilgili dönemde kullanılan dili anlamayı gerektirir. İşte bu yüzden beşeri bilimlerde, aranan ya da istenen anlama dile dair, linguistik bir anlamayla yakından ilişkili olmak durumundadır. Buna göre bir sözcük anlamına, bütün bir dil içindeki yeri dolayısıyla sahip olur. Benzer şekilde antropolog veya tarihçinin aradığı anlamlar da gelenek ve âdetlerin bütün bir yaşam biçiminin bir parçası olmak suretiyle kazandıkları anlamlar olmak durumundadır.

Hermeneutik, işte bu noktada veya böylelikle hem kendisinin hem de bir parçası olduğu Kıta felsefesinin çok önemli bir yönünü gözler önüne serer. Buna göre, gerek hermeneutik gerekse Kıta felsefesi sadece bir eleştiri dilinden oluşmaz. Kıta felsefesi-

nin 20. yüzyıl felsefesinin eleştirel boyutunu temsil edecek şekilde bir eleştiriden meydana geldiği, modern felsefeye ve özellikle de pozitivizm veya bilimci ideolojiye yönelik bir eleştiriyle belirlendiği doğrudur. Nitekim onun ayrı ve önemli bir geleneğini meydana getiren hermeneutik de bilimlerin birliğini ilan ederken, beşeri veya sosyal bilimlerin de fiziğe indirgenebilmesini öngören bilimci anlayış veya ideolojinin doğa bilimlerinin metodolojisinin kapsamı veya uygulama alanı yönünden evrensel olduğu iddiasını radikal bir eleştiriye tabi tutar. Fakat o, burada kalmaz, yani sadece bir eleştiri diliyle yetinmeyip bir imkân dili geliştirir. Gerçekten de hermeneutik, bir bütün olarak varlığın, tarihin ve insanın anlaşılmasını mümkün kılması nedeniyle çok daha temel ve değerli olduğuna inanılan beşeri bilimlerin epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirilme ihtiyacını karşılarken, bu bilimlere özgü metodolojinin bütün unsurlarını ortaya koyar.

Hatta hermeneutik, bu noktada kalmayıp, kendisinin fenomenolojik gelenekten sonra konumlanışını açıklayacak şekilde anlamayı ontolojik bir süreç ve kendisini de bir yaşama felsefesi haline getirir. Buna göre onun 20. yüzyılda farklı hermeneutik türlerinden oluşan uzun bir tarihi olmuştur. Hermeneutik, öncelikle Dilthey tarafından beşeri ya da sosyal bilimlerin metodolojisi olarak geliştirilirken, pek çok kimsenin nitelemesiyle "romantik bir hermeneutik" formunu almıştır. O, daha sonra özellikle Heidegger üzerinden fenomenolojiden beslenen bir tür "fenomenolojik hermeneutik" şeklini alırken, söz konusu hermeneutik türü veya formunun en yetkin temsilcisi olan Gadamer, anlamanın ontolojik bir süreç olduğu ve dolayısıyla ontolojik bir anlama sahip bulunduğu görüşünü benimser. Buna göre anlama insanların yaptıkları, her nasılsa gerçekleştirdikleri bir şey olmayıp, tarihin bir parçası olmaları dolayısıyla kaçınılınaz olarak başlarına gelen bir olaydır. İşte bu noktada Heidegger'in insan veya tin bilimlerinde hayata geçirildikleri şekliyle anlama ve yorumun, sadece her daim içinde olduğumuz bir faaliyetin daha belirgin

bir şekli olduğu iddiasını benimseyen Gadamer, doğallıkla anlamanın tarihsel bir çerçeve içinde var olan insanın dünya ile ilişki içine girmesinin temel bir yolu olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, o, anlamanın ontolojik bir anlamı olduğunu söylerken, doğa bilimlerinin bilimsel aklının evrensellik iddialarına daha az evrensel olmayan ontolojik bir hermeneutikle cevap verir.

Dilthey

Hermeneutik geleneğin 20. yüzyıldaki ilk ve en büyük temsilcisi olan Wilhelm Dilthey (1833-1911), aslında yaşama felsefesi alanından gelmekteydi. Onu insan bilimlerinin doğası ve metodolojisi konusuyla ilgilenmeye yönelten şey aslında yaşama felsefesiyle yakından ilişkiliydi. Dünyayı ve hayatı anlama amacıyla ortaya çıkan filozofun, dar görüşlülükten sakınmasının kaçınılmaz olduğunu düşünen Dilthey, gerçek bir yaşama felsefesinin hayatın tüm görünüm ve tezahürlerinin mümkün en geniş bilgisine dayanması gerektiğini savunuyordu. Dilthey'a göre, bunu sağlayacak olan da insan bilimleridir, yani filozofun psikolojinin, tarih, iktisat, filoloji, karşılaştırmalı edebiyat ve hukukun ulaştığı sonuçları özümsemesi gerekir. Fakat her şey bundan ibaret değildir, filozofun ayrıca bu disiplinlere, onların metodolojilerine katkı yapacak bir şeyler sunması gerekir. Başka bir deyişle, yaşama felsefesinden bir epistemoloji türetilebilir. İşte böyle bir epistemolojinin gelişimi, Dilthey felsefesinin en önemli temasını oluşturmuştur.

Beşeri Bilimlerin Metodolojisi: Onun kendisine böyle bir epistemoloji temin etme misyonu yüklemesinin bir başka nedeni ise, 19. yüzyılda önemli bir gelişme kaydeden beşeri bilimlerin ve özellikle de tarihin, metodolojik bir temelden yoksun olması ve dolayısıyla doğa bilimlerinin evrensel aklının yayılmacılığına maruz kalmasıdır. Dilthey, bu yüzden 18. yüzyılda doğa bilimlerini felsefi olarak temellendirme çabası vermiş olan Kant gibi, yeni beşeri bilimler için metodolojik bir temel sağlama yoluna gi-

der. Gerçekten de o, hayatın indirgenemez niteliklerine hakkını vermekle kalmayıp doğa bilimlerininkine eşit bir nesnellik ve kesinliği amaçlayan tarih ya da psikoloji benzeri beşeri bir disiplin için güçlü bir temel sağlamak ve bu bilimleri pozitivizmin tahrif edici etkisinden kurtarmak için, onların nesnellik standartlarıyla ayırt edici metodolojisini gözler önüne sermeyi amaçlar. Dilthey, bu bağlamda öncelikle beşeri bilimlerin kendileriyle ilgili olduğu insan varlıklarının, doğa bilimleri tarafından araştırılan nesne türlerinden farklı olarak hem fiziki ve hem de zihinsel özelliklere sahip olduklarını ve bu yüzden farklı bir biçimde ele alınmayı gerekli kıldıklarını söyler.

Buna göre o, işte tam da bu noktada beşeri bilimlerin kendilerine ait bir konu alanları ve kendilerine özgü bir yöntemi olduğunu ileri sürer. Gerçekten de bir yaşama filozofu olarak, o insan bilimlerinin kendilerine özgü konusunun insan, genel olarak insanın kendisi, yapıp etmeleri ve yaratıları, özel olarak da tarihsel ve toplumsal faillerin içsel ya da psişik yaşamları, yani yaşanmış deneyimleri olduğunu söyler. Söz konusu iki farklı konu alanı, yani doğal varlıklar ile beşeri varlıklar arasındaki ayrım, kaçınılmaz olarak iki farklı metodolojiyi gündeme getirir. Bu metodoloji ya da yöntem modellerinden birincisinde, doğa bilimleri doğal varlık veya fenomenleri nedensel ve dışsal bir biçimde açıklamayı amaçlar. Başka bir deyişle, doğa bilimleri açıklama amacı güden bir metodoloji ya da yaklaşım üzerine kurulur. Onların nihai amacını meydana getiren açıklama, esas itibariyle genel nedensel yasaların formülasyonundan oluşur. Bu şekilde açıklama amacı güden bilim, pozitivizm için örnek ya da hâkim bilgi modelini oluşturduğu gibi, Kant'ın felsefi olarak temellendirmeye çalıştığı bilime tekabül eder.

Anlama: Bununla birlikte, açıklama beşeri bilimler için uygun bir araştırma modeli olamaz. Çünkü bu bilimler, doğal dünyadaki fenomen ya da olayların tersine, bir anlamı olan ve bu yüzden farklı bir bilişsel yaklaşımı gerektiren eylem, yaratı, kurum ve

eserleri ele alırlar. Burada söz konusu olan artık nedensel düzenliliklerin tespit edilmesinden ziyade anlamların ele geçirilmesidir. "Doğayı açıklar, insanı ise anlarız" diyen Dilthey açısından beşeri bilimlerin kendine özgü yöntemi anlama, özellikle de empatiye dayalı anlamadır. Nitekim o, beşeri veya sosyal bilimciye düşen şeyin kendisini belgelerde, metinlerde, başkaca ifade ya da işaretlerde dışa vurulan ya da nesneleşen uzak veya yabancı deneyimlere taşımak olduğunu savunur.

Dilthey, anlama edimini bu şekilde ortaya koyup kavramsallaştırırken, elbette beşeri bilimleri temellendirme, onlara metodolojik açıdan özerklik ve nesnellik kazandırma amacı güdüyordu. Buna göre beşeri bilimlerin doğa bilimlerinin yönteminden tamamen farklı, sadece kendilerine özgü bir yönteme sahip olduklları gösterilebilirse eğer, onlar epistemolojik açıdan çok haklı olarak sağlam bir statüye sahip olup geçerlilik iddiasıyla ortaya çıkabilirler. İşte bu yöntem, onun da açıklıkla ortaya koymuş olduğu gibi, açıklama yönteminden farklı olarak anlama yöntemidir. Dolayısıyla sosyal bilimlere düşen görev, beşeri fenomenleri, açıklamak değil de, anlamaktır. Söz konusu bilimlerin iddialarına geçerlilik ve nesnellik kazandıran şey, budur.

Dilthey, burada veya söz konusu temellendirme çabasında yaşama felsefesinden getirdiği bir kabulü öne çıkarmıştı. Bu kabul de beşeri veya sosyal bilimcinin, hayatın ayrılmaz bir parçasını oluşturan canlı bir varlık olarak, en azından ilkece, hayatın çok çeşitli dışavurum veya nesnelleşimlerini yeniden inşa edecek şekilde anlamaya muktedir olduğu kabulüdür. Beşeri bilimlere özgü bir yöntem olarak anlama, Dilthey açısından, demek ki yorumla ilgili bir konudur ve yorum da bize beşeri olarak başka olanı dışsal, nesnel ifadeleri aracılığıyla kendi içselliği içinde bilme imkânı veren araçtır. Başka bir deyişle, bir ifadeden anladığımız şey, insan varlıklarının münferit bir durumda algıladıkları veya bütün hayatlarına yükledikleri anlamdır. Dolayısıyla, insanların hayatı anlamlı bir şey olarak deneyimledikleri, söz konusu anlamı ifade etme eğilimi sergiledikleri ve bu ifadenin

anlaşılabileceği tezleri onun epistemolojisinin en temel tezlerini meydana getirir; nitekim o, insan bilimleri metodolojisini bu üç teze dayandırmıştır.

Dilthey, söz konusu epistemolojik analizin bir parçası olarak, anlamayı mümkün kılan üç koşul bulunduğunu öne sürer. Buna göre o, her şeyden önce, anlamın kendileri aracılığıyla algılandığı ve aktarıldığı zihinsel süreçlere aşina olmamız gerektiğini savunuyordu. Gerçekten de bir şeyi sevmenin veya bir şeyden nefret etmenin, bir niyete sahip olmanın veya bir şeyi ifade etmenin ne olduğunu bilmeseydik eğer, herhangi bir şeyi anlamaya başlayamazdık. İnsan varlıkları olduğumuz ve bütün ifadeler son çözümlemede bireysel insan varlıklarının etkinliklerinden türedikleri için, anlamayı zihinsel süreçlerle aşinalık gereği başarabiliyoruz. Gelgelelim anlama, çoğu zaman ancak kısmen hayata geçirilir.

İfadeleri anlamak bakımından önem taşıyan diğer iki koşuldan ilki, ifadenin geçtiği veya ortaya çıktığı somut bağlama ilişkin bilgidir. Bir sözcük sözel kuruluşu içinde, bir eylem de onu doğuran koşullarda ve durumda anlaşılır. Dilthey işte bu koşulla ilgili olarak, bizim bir ifadeyi anlamak için, onun içinde geçtiği bağlamı sistematik bir biçimde tetkik edip açığa çıkarmamız gerektiği metodolojik ilkesini ortaya koyar. Söz gelimi, bir din hareketini veya felsefi bir öğretiyi daha iyi anlamak için, onu çağın düşünce iklimi ve sosyal koşullarıyla ilişkilendirmemiz gerekir. Bu koşulların sonuncusu, ifadelerin çoğunu belirleyen toplumsal ve kültürel sistemlerin bilgisidir. Bir cümleyi anlamak için dili, satrançta belli bir hareketi anlamak için de oyunun kurallarını bilmemiz gerekir.

Hermeneutik Döngü: Belli bir ifadenin gereği gibi anlaşılabilmesi için ondan parçası olduğu bütüne gitmek gerektiğini, o ifadenin ancak bağlamı içinde veya bir parçası olduğu bütüne oturtulduğu zaman anlaşılabileceğini söyleyen söz konusu ilke bağlam ilkesi olarak geçer. Parçadan bütüne gitmek gerektiği-

ni bildiren bu ilke bütünden parçaya doğru gidiş hareketiyle tamamlandığı zaman, ortaya çıkan şey, Dilthey'ın geliştirdiği metodolojinin üçüncü ve en temel unsuru olarak hermeneutik döngü anlayışıdır. Anlayış, hatalı veya yanlış anlaşılması kolay bir deyimle dile getirilmesine rağmen, anlama ve yorum metodolojisinin özsel bir parçasını veya temel bir özelliğini gündeme taşır. Hata veya uygun olmayış, deyimin anlamayı neredeyse imkânsızlaştıran bir döngüselliği çağrıştırmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekte ise o, Dilthey'da, anlama ve yorumun imkânsızlaşması bir yana, gelişmesini ifade eder.

Buna göre, deneyimlerin ifadeleri veya dışavurumları, mimiklerden mimari ve müzik eserlerine kadar çok çeşitli şekiller alabilmekle birlikte, Dilthey'ın gözünde beşeri ifadenin en temel tarzı ya da formu dilsel ifade olmak durumundadır. Dilsel ifadeleri anlama noktasında ise beşeri bilimler yazılı metinleri ele alıp onları anlama ve yorumlama cihetine giderler. Metinleri inceleme metodolojisi, onun hermeneutik adını verdiği bir yorum tekniğinden oluşur. Yorumda da bu kez hermeneutik döngü söz konusu olur. Bu döngü, beşeri bilimlerde konu alınan nesne ya da ürünlerin parçalardan meydana gelen bütünler olması olgusundan kaynaklanır. Buna göre parçalar anlamlarını bütün içindeki yerlerinden alırlar, fakat bütün de sadece parçaları anlaşıldığı zaman kavranabilir.

Dilthey, bunun anlamayı imkânsızlaştıran bir döngüden ziyade, anlama sürecinin en temel unsuru olduğunu söyler, çünkü anlama dediğimiz entelektüel edim, parça ile bütün arasındaki gidip gelmelerden meydana gelir. Buna göre, bütünün ve onu meydana getiren parçaların anlamlarıyla ilgili olarak başlangıçta birtakım geçici, hatta eğreti kabul ya da yorumlarda bulunuruz. Söz konusu kabul ve yorumlarımızı sonradan konuya ilişkin soruşturma ve incelememiz derinleştikçe gözden geçirir ve daha kuşatıcı ve gelişmiş yorumlara ulaşırız. Bu durum elbette, bir cümleyi kendisini oluşturan sözcükler, cümleyi parçası olduğu metinler üzerinden anlama durumu için de geçerlidir. Buna göre

döngü, sözcük ya da cümlelerin anlamlarının, içinde geçtikleri bağlama ya da yer aldıkları bütüne ilişkin bir kavrayışa ulaşmadan bilinemeyeceklerini, bütünlerin ya da metinlerin ise ancak ve ancak onu meydana getiren bileşenler anlaşıldığı zaman kavranabileceğini ve dolayısıyla bütünle parçaların karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde olduğunu dile getirir.

Dilthey, bu konuda tam ve yetkin bir yoruma ulaşılamasa bile, her seferinde biraz daha gelişen ve düzelen yorumlara, daha sağlam kavrayışlara ulaşmanın mümkün olduğunu savunuyordu. Bu yüzden döngüyü veya bütün ile parçadan her birine dair kavrayışı ötekini anlama üzerinden revize edip geliştirme düşüncesini beşeri bilimler metodolojisinin, doğa bilimlerinin yönteminde söz konusu olmayan çok önemli bir unsuru olarak öne sürdü. Buna göre, doğa bilimlerinde tek yönlü bir hareket söz konusu olup tikeli tümel aracılığıyla açıklarız, oysa beşeri veya sosyal bilimlerde tikeli anlamak suretiyle tümeli ve tümeli anlamak suretiyle de tikeli anlar ve anlamamızı her daim birinden diğerine doğru hareket etmek suretiyle geliştiririz.

Değerden-Bağımsızlık: Dilthey, beşeri bilimlerdeki araştırmaların bir başka temel ve asli özelliğinin söz konusu araştırmaların değerden bağımsız olamamaları noktasında ortaya çıktığını ileri sürer. Gerçekten de doğa bilimlerinde yöntemin asli bir unsuru olarak gündeme geldiğine inanılan değerden bağımsızlığın beşeri bilimlerde söz konusu olamayacağını ileri süren Dilthey, bunun nedeni olarak da bu bilimlerde araştırmaların her seferinde aksiyolojik birtakım önkabullere dayanmalarını gösterir. Başka bir deyişle, beşeri bilimlerde araştırmalar olgularını, değerle ilgili birtakım önkabullere dayanarak seçip, sorularını bu kabullere göre oluştururlar. Bu sonuç da aslında onun eylem felsefesinden gelen bir sonuçtur. İnsan eyleminin her zaman amaçlı olduğunu, dolayısıyla onun amaçlarına hizmet edip katkıda bulunan şeylere iyi, bu amaçlara zarar veren şeylere kötü denildiğini dile getiren Dilthey, insan varlıklarını onların değer standartlarını

bilemediğimiz zaman anlayamayacağımız kanaatindeydi. Başkalarının değer standartlarıyla ilgili bilgi onları anlayıp kavrayabilmemizi mümkün kılarken, kendi değer standartlarımız da konu seçimimizi belirleyip bize neyi araştıracağımızı gösterir.

Dilthey, yine aynı çerçeve içinde pozitivizmin bütün bilimler için geçerli tek bir yöntem bulunduğu, bu yöntemin de doğa bilimlerinin yöntemi olduğu görüşünü reddedip beşeri bilimlerin kendilerine geçerlilik ve nesnellik temin eden bir yöntemleri olduğunu ileri sürmekle kalmaz. Bunun dışında bilimlerin yöntem üzerinden gerçekleşen bir birliği olduğu ve birbirlerine indirgenebilecek şekilde bir hiyerarşi içinde piramidal bir tarzda sıralandıkları görüşünü de reddeder. Çünkü ona göre, beşeri bilimler arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi vardır. Başka bir deyişle, tıpkı insanın kendisine dair bilgisinin başkalarıyla ilgili kavrayışı tarafından zenginleştirilirken, başkalarına dair bilgisinin de sadece gerçek bir özbilinç veya kendine dair bir kavrayışla mümkün olabilmesi gibi, psikolojiyle de sosyoloji birbirini tamamlar.

Perspektivizm: Dilthey'ın bütün bu görüşlerinden çıkan bir başka önemli sonuç, mutlak bir temel veya her tür değişmeden bağımsız mutlak bir bakış açısının varoluşunu reddetmesi nedeniyle temelcilik karşıtlığı olarak da bilinen perspektivizmdir. Başka bir deyişle mutlakların olmadığını, fakat sadece göreli perspektiflerin olduğunu kabul eden Dilthey, beşeri bütün görüş ve fikirlerin kişisel perspektiflere bağlı ve tikel yer ya da zamanlarla sınırlanmış olduğunu söyler. Bu, sadece moda veya her nasılsa yürürlüğe giren görüşler için geçerli olmayıp ilk ilkeler için bile geçerlidir. O, bu yüzden değişmez hakikatlere veya mutlak bir bakış açısına erişmeye çalışmak yerine, insanların deneyimlerini anlamlandırmak amacıyla öne sürüp her fırsatta biraz daha geliştirdikleri inanç kümelerini ya da perspektifleri araştırmak gerektiğini söyler.

Gadamer

Dilthey'ın kurucu bir düşünür olarak muazzam katkısına rağmen, hermeneutiğin 20. yüzyıldaki gelişim sürecinde dönüm noktasını meydana getiren düşünürün Hans Georg Gadamer (1900-1990) olduğu kabul edilir. Bunun da elbette en önemli nedeni, Gadamer'in Dilthey'ın vukuflarından olduğu kadar, Heidegger'in vukuflarından da yararlanma imkânı bulmuş olmasıdır.

Gerçekten de o, Dilthey'ın görüşlerinden yola çıkar. Ama bir yandan da onun beşeri bilimlerde hakikat deneyiminin, hakikate erişmenin yönteme bağlı olduğu düşüncesini sorgular. Sonra da onun beşeri bilimlere nesnel ve bilimsel bir statü kazandıracak metodolojik bir temel temin etme arayışı içinde insan bilimlerini doğa bilimleri modeline tâbi hale getirdiğini ve yorumcunun anlam deneyiminin kurucu öğesi olduğu bu bilimlerin kendine özgü karakteri yitirmelerine yol açtığını ileri sürer. Ona göre yorumladığımız metinler, bize bir şey söyleyen ve her zaman sorularla önyargılardan hareketle anlaşılmak durumunda olan metinlerdir. Bu yüzden insan bilimlerinde anlama olayına yorumcunun dahil olması, bu bilimlere sadece doğa bilimlerinin nesnellik anlayışı veya standartıyla yaklaşıldığı zaman zarar verebilir. Bundan dolayı, o, insan bilimlerinin, Dilthey'ın yaptığı gibi, metodolojik bir anlayış olarak nesnellik ölçütüne tabi kılınmak yerine, bilgiye yapılabilecek tüm katkıların unutulmuş hümanizm geleneği üzerinden yapılması gerektiğini ileri sürer. Gerçekten de beşeri bilimlerin, doğa bilimleri gibi, bir nesneye hâkim olma, onu kontrol altına alma amacı gütmediğini, tam tersine insan ruhunu şekillendirip geliştirmeyi amaçladığını bildiren Gadamer kişinin tarihle ve kültür tarihinin büyük metinleriyle karşı karşıya geldiğinde deneyimlediği hakikatin, onu dönüştüren ve anlamın kendisine taşıyan bir hakikat olduğunu ileri sürer.

Yorum ve Dil: Şu halde, her ne kadar Dilthey'dan yola çıkmış olsa bile, onun romantik hermeneutik anlayışının genel çerçevesini kısa süre içinde terk eden Gadamer, sonradan hümanist bir hermeneutik anlayışı içerisinde Heidegger'in anlamanın dünyayı açımlayıcı sentezini *Bildung* veya kültür eğitimi düşüncesiyle birleştirir. Çünkü ona göre, insan dilde var olan, dil içinde gerçekleşen bir varlıktır. O, dünyanın insana dil yoluyla açımlandığını söylerken, bizim dünyayı bilmeyi, bir dile hâkim olmayı öğrenmek suretiyle öğrendiğimizi ileri sürer. Gadamer'e göre, biz kendimizi tarihsel bir kültür içine dilsel olarak konumlanmış bir şekilde görmediğimiz sürece, bırakınız dünyayı öğrenmeyi veya hakikati deneyimlemeyi, kendimizi dahi anlayabilmemiz söz konusu olamaz.

Gadamer, işte bu yüzden, anlamanın en temel veya özsel yönünün onun dille olan ilişkisinde yattığını söyler. Anladığımız dünyanın dil tarafından kurulduğunu söyleyen Gadamer'e göre, insanın bir şeyleri anlayabilmesini ve yorumlayabilmesini mümkün kılan şey onun bir dil varlığı olmasıdır. O, dünyanın dilden bağımsız bir varlığı olamayacağını söylerken, deneyimin kendisinin bile ancak dilsel düzeyde kavranabileceğini ileri sürer. Dahası, dil için geçerli olan, ona göre anlama için de geçerli olmak durumundadır. Ne anlamanın ne de anlamayı mümkün kılan dilin, sadece araştırılması gereken bir olgu olarak kavranamayacağını söyleyen Gadamer, onların bir nesne olmayıp, nesne veya konu olabilen her şeyi kavrayabilen asli unsurlar olduğunu iddia eder.

Dilin insanın ikinci doğası olduğunu ileri süren Gadamer'e göre, bunun beşeri bilimlerin konu alanı açısından, özellikle de kültürü, sanatı ve tarihsel metinleri anlamamızla ilgili önemli birtakım sonuçları olmak durumundadır. Onun bakış açısından, bir kere her şeyden önce geleneğimizin bir parçası oldukları için, tarihsel eserler kendilerini bize bilimsel araştırmanın yansız ve değerden bağımsız nesneleri olarak sunmaz. Onlar, içinde yaşadığımız ve dünya görüşümüzü şekillendiren ufkun bir parçası

olmak durumundadırlar. Gerçekten de Gadamer, bizim söz konusu tarihsel ve kültürel eserlere nesnel bir bakışla yaklaşmadan önce, bu eserler tarafından şekillendirildiğimizi savunur.

Öznelcilik ve Nesnelciliğin Ötesinde: Gadamer'in önce hümanist sonra fenomenolojik olan hermeneutiği, onun Dilthey'a olan itirazından da belli olduğu üzere, nesnelciliğe olduğu kadar modern öznelciliğin çok çeşitli formlarına da karşıt bir konumu ifade eder. Buna göre Dilthey'ın anlamayı beşeri bilimlerin geçerliliğini ve nesnelliğini temin etme amacıyla bu bilimlere özgü bir yöntem olarak öne sürdüğü yerde, o, anlama ve dolayısıyla yorumun hayatın tamamına içkin olduğunu iddia ederek yöntem takıntısı veya dogmatizminden uzak kalmaya özen gösterir. Gerçekten de o, gerek nesnelciliğin gerekse öznelciliğin muhtelif görünümlerini modern felsefenin temelindeki aynı çarpıklığın arazları olarak alıp, her ikisinin de ötesine geçme çabası vermiştir. Söz konusu çarpıklık ise öznenin epistemolojik bir özerkliğe sahip bulunduğu, koşullanmışlıktan bağışık olduğu tezinin yol açtığı bir çarpıklıktır. O, dahası öznenin mutlak bir biçimde kesin olan bir bilgiye ulaşmaya muktedir olduğu inancıyla tamamlanır ve nesnel bilimsel bilgiyi yüceltip doğayı insan için araçsallaştıran bir anlayıştan ayrılmaz hale gelir. Gadamer açısından, doğanın kesin ve nesnel bilimsel bilgisine ulaşmaya muktedir olduğuna inanılan insanın yüceltilmesi, öznenin ve onun hesaplama teknikleriyle yönteminin bir "şeyler alanı" olarak düşünülen dünya üzerindeki mutlak egemenliğini ifade eder. Lakin özneye izafe edilen abartılı rol, son çözümlemede modern felsefenin doğayı şeyleştirme eğilimini ortaya koyar. Gadamer'e göre, daha da kötüsü, yöntemi ve hesaplama teknikleriyle aklın kullanım ya da uygulama alanının genişletilmesi, yöntemli düşünen bilimsel aklın mutlaklaştırılması, insan varlıklarının da salt şeyler olarak görülmesi sonucunu doğurur.

O, anlama ve yorumu beşeri bilimler için, bu bilimlere özgü, onlara nesnellik temin edip iddialarına geçerlilik kazandıracak

bir metodoloji olarak öne süren Dilthey'ın da özne-nesne dikotomisine dayanan yöntem dogmatizminin çok yakınında bir yerlerde durduğunu söyler. İşte bu yüzden anlamanın, bir yöntemden ziyade, tarihsel bir çerçeve içinde var olan insanın yaşam boyu süren bir faaliyeti ve dünya ile ilişkiye girmesinin en temel yolu olduğunu ileri sürer. Hakikat, bilgi ve öznelliğin anlama başarısına bağlı olan yaşama dünyasında temellendiğini iddia eden Gadamer'e göre, öznelcilik ile nesnelciliğe özgü bozukluklar, söz konusu temelin göz ardı edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Gelenek: Gadamer, bu nedenle yöntem dogmatizmine düşmekle suçladığı bilimciliğin veya Aydınlanma ideolojisinin, gerçek bilgiye erişebilmek için atılmaları veya elimine edilmeleri gerektiğini söylediği hemen her şeye kucak açıp olumlu bir değer biçme noktasına gelmiştir. Nitekim onun hermeneutiğinin büyük önem kazanan yönlerinden biri olarak anlamanın tarihselliğine veya gelenekle yüklenmiş doğasına yaptığı vurguyu, işte bu çerçevede anlamak gerekir. Kendisini öznelciliğin olduğu kadar nesnelciliğin de ötesine konumlayan Gadamer, "anlayanın gerçekte bizler olmadığını, bize 'anladım' deme imkânı veren şeyin her zaman geçmiş olduğunu" söyler. Gerçekten de o, işte bu bağlamda kendisine yöneltilen öznelcilik ithamı karşısında, kendisini, yorumun başka herkes ve her şeyden yalıtılmış bir öznenin edimi olmadığını, tarihsel bir varlık olarak onun kendi kendisini anlamasının bile bir parçası olduğu geleneğin bir fonksiyonu olduğunu ileri sürerek savunur.

Gadamer'in burada ifade olunan anlama ve yorumun tarihsel olduğu iddiası, aslında Heidegger'in *Dasein* veya insan varlığının doğasının "ontik" terimlerle kavranamayacağı görüşünün bir sonucu olmak durumundadır. Buna göre Heidegger açısından, bir taşı, sadece orada olan, yaşama dünyasında el-altında-kullanılmaya hazır bir şey olarak düşünebiliriz. Fakat insan varlığı bu şekilde ele alınamaz. Bunun da nedeni insanın kendi

dünyası üzerinde düşünmesi ve bu dünyaya dair kavrayışını sahip olduğu söz konusu anlama üzerinden geliştirmesidir. Böyle bir anlama faaliyeti ise ontik bir varoluş tarzına indirgenebilecek bir şey olmayıp, varoluşsal bir mesele olmak durumundadır. Öte yandan insan varlıklarının sahip oldukları varoluş tarzı tarihsellikle belirlenir. İnsanlar tarihsel varlıklardır ve onların kendilerini ve dünyayı anlamaları söz konusu tarihselliği varsayar.

Önyargı: Şu halde, Gadamer nesnelcilere de önkabulsüz veya nesnel bir anlama görüşünün varoluşsal bir imkânsızlığı ifade ettiğini, anlamayla ilgili bir yanlış kavrayışa dayandığını savunarak karşı çıkar. Gerçekten de tarihe ve geleneğe büyük bir önem atfeden Gadamer, işte bu noktada bilim ideolojisi veya pozitivist metodoloji anlayışı tarafından bilginin önündeki bir engel olarak değerlendirilen peşin hüküm veya önyargıya iade-i itibarda bulunur. Başka bir deyişle, o, insanın anlama faaliyetinin içinde eylediği ve düşündüğü anlam ufku tarafından peşin olarak yargılandığını, onun dünya içindeki varlığının belirli anlam yapıları tarafından koşullandığını söyler.

Gadamer, işte bu anlamda tüm önyargılardan bağımsız olan bir anlamanın olamayacağını iddia eder. O, önyargıyı her ne kadar pejoratif bir anlam içinde değil, bir önkabul, peşin veya refleksiyon öncesi hüküm anlamında pozitif ve önemli bir unsur olarak değerlendirse de, Aydınlanma ve pozitivizmin "önyargı konusundaki önyargısı"nı polemik konusu haline getirmekten geri durmaz. En azından bazı önyargıların meşru olup anlama ve yorum açısından vazgeçilmez olduğunu öne süren Gadamer'in kendisini modern nesnelcilik karşısında nasıl konumladığı, burada bir kez daha açıklıkla ortaya çıkar. Çünkü o, önyargıya bir anlamda iade-i itibarda bulunurken, esas olarak Kartezyanizm ile Aydınlanma akılcılığından miras alınmış olan akıl ve bilgi anlayışlarını sorgulama amacı güder.

Otorite: Başka bir deyişle, Gadamer, gerçek bilginin evrensel ve rasyonel ilkelere başvuru yoluyla nesnellik kazandığını ve önyargıdan bağımsız olduğunu dile getiren görüşünü reddederken, Aydınlanmanın bile kendisine ait önyargıları olduğunu, dolayısıyla önyargısız bir kavrayış olamayacağını söyler. Çünkü bilgi için, değerden bağımsız, nesnel ölçütler bulup ortaya koyarken, Aydınlanma "önyargıyla ilgili bir önyargı" sergiler. Üstelik rasyonalist bakış açısından akıl otoritenin tam karşısında bulunduğu, ona bütünüyle karşıt olduğu için, Aydınlanma veya bilimci ideolojinin "önyargıyla ilgili önyargısı" aslında veya biraz daha derin bir düzeyde "otoritenin kendisine karşı bir önyargıyı" ifade eder. Buna göre rasyonalist önyargı, doğru bilgiye ulaşmanın ancak insan kendisini miras alınmış inanç ve kanaatlerden, yani geleneğin otoritesinden kurtardığı, zihinde gerçekten nesnel olan bilginin üzerine yazılacağı boş bir levha yaratabildiği takdirde mümkün olacağını dile getirir. Gadamer, öncelikle Aydınlanma akılcılığının önyargıya bu şekilde karşı çıkışına, onun önyargıyı koşulsuz itaat ve bağnazlığa eşitlemesine itiraz eder.

Aslında o, otoritenin ağırlığı ve etkisinin kişinin kendi şahsi yargısının yerini alması durumunda gerçekten de bir önyargı kaynağı olacağını söyleyerek, Aydınlanmanın otoriteye beslenen inançla kişinin aklını kullanması arasında yaptığı ayrımın esasen meşru bir ayrım olduğunu ileri sürer. Fakat bu noktada kalmayıp, tıpkı meşru birtakım önyargıların olabilmesi gibi, hakiki bilgeliğe dayanan sağlam ve yol gösterici bir otoritenin olabileceğini, böyle bir otoriteye duyulan inancın hiçbir zaman körce bir itaat olmayıp aksine rasyonel bir itaat olacağını söyler. Buna göre, önyargıya dönük savunmasının, peşin hükme yaptığı vurgunun geleneğe verdiği önemden ayrılmaz olduğunu kolaylıkla görebileceğimiz Gadamer, Aydınlanmanın bireyi otorite ve geleneğin olumsuz etkisinden bağışık tutulduğu takdirde gerçeklikle temasa sokan bir güç ya da yeti olarak akıl idealinin modernliğe özgü bir put olduğunu iddia eder. O, gerçekten de

gelenekten bağımsız olarak nesnel ve araçsal bir biçimde kavranan aklın toplumun yeni baştan inşası, organizasyonu, kısacası rasyonalizasyonu sürecinde vazgeçilmez bir temel olma işlevi görmesi gerektiği düşüncesine şiddetle karşı çıkmıştı. Hermeneutiği hesapçı, planlayıcı aklın aşırılıklarına karşı bir uyarı veya tedbir olarak alınması gereken Gadamer'in burada geliştirdiği argüman, modern nesnel bilgi talebi ve arayışının en yüksek ölçüde öznelci olduğuna işaret eder. Zira düşünen öznenin dolayımsız olarak sadece kendi zihin içeriklerini bilebileceğini fakat otorite ve geleneğin etkisinden kurtarılırken her şeyden yalıtılmış hale gelen bireyin akıl yardımıyla gerçek bilgiye erişebileceğini varsayan nesnelci bilgi arayışı, onun bakış açısından tam bir solipsizmle sonuçlandığı gibi, hesapçı bireyin köksüzlüğü ve yönsüzlüğünü ortaya koyar.

Gadamer, işte böyle bir epistemoloji ve metodoloji anlayışının tersine, "anlamanın kişinin kendisini geçmişle geleceğin kaynaşmasını mümkün kılan bir gelenek süreci içine yerleştirmesi" şeklinde anlaşılması gerektiğini öne sürer. Buna göre o, otoritenin yeri veya nihai ikametgâhı olarak geleneği gösterirken, önyargısız veya önkabulsüz bir anlamanın mümkün olamayacağı gerçeğinin altını bir kez daha çizer. Gelenek her şeyden önce anlamayı belirleyen en önemli şey olmak durumundadır. Çünkü peşin hüküm ya da önkabuller, ait olduğumuz gelenekler tarafından bize aktarılmış şeyler oldukları için, doğaları itibariyle tarihsel olmak durumundadırlar.

ELEŞTİREL TEORİ

Eleştirel teori, Almanya'nın Frankfurt kentinde kurulan ve Horkheimer, Adorno, Herbert Marcuse ve Habermas gibi filozoflar tarafından temsil edilen Yeni-Marksist okul ya da düşünsel geleneği ifade eder. Bu düşünürleri, özellikle de onlardan Horkheimer, Adorno ve Marcuse'i birleştiren en önemli ortak payda,

onların modern Batı toplumlarının giderek, bireylerin özerkliklerini yitirme durumuna geldikleri totaliter toplum ya da sistemlere dönüşme eğilimleri karşısında duydukları korkuydu. Bu üç düşünür ilk dönem eserlerinde söz konusu totaliterleşme veya totaliteryanizm eğilimini kapitalist üretim tarzına bağlama yaklaşımı içinde oldular. Bununla birlikte devrimci bilgi ve eylemin taşıyıcısı olarak işçi sınıfının Almanya'da faşizme verdiği beklenmedik destek ve kapitalist üretim tarzıyla ilişkisi olmayan sosyalist bir rejim geliştiren Rusya'da Stalin eliyle hayata geçirilen otoriteryanizmin, onların kısa süre içinde fikir değiştirmelerine yol açtığı söylenebilir. Söz konusu eleştirel teorisyenler, nitekim sonraki yazılarında modern toplumlarda gözlenen totaliterleşme eğilimini bu kez bilim ve teknolojinin modern toplumlarda oynadığı role ve bunun da gerisindeki temel bir unsur olarak araçsal akıl anlayışının etkisine bağlama noktasına geldiler.

Söz konusu akıl anlayışı, insan eylemi için asli ve temel birtakım rasyonel amaçların olabilmesini kabul etmeyip, aklın tamamen, her nasılsa belirlenmiş keyfi birtakım amaçlara ulaşma noktasında etkin araçların seçimiyle ilgili olduğunu dile getirir. Nitekim Horkheimer ve Adorno, Aydınlanmayla başlayan bu süreçte aklın sadece, iç ve dış doğayı sosyal refah amacı doğrultusunda kontrol etme amacının bir aracı haline getirildiğini iddia etmişlerdi. Onlar bu noktada kalmadılar; eleştirel teoriyi, araçsal aklı bütün unsurlarıyla hayata geçirip cisimleştiren, statükoyu koruma amacına dönük geleneksel teoriye tamamen karşıt bir öğreti olarak geliştirip çağdaş topluma muhalefet formu olarak öne sürdüler.

Buna göre, tutarlılığa ve teoriyle pratik arasındaki sıkı ayrıma dayanan geleneksel teoride, apaçık önermelerden türetilen bilginin dünyaya ayna tuttuğu kabul edilir. Eleştirel teorisyenler, bu yüzden sadece önermelerinin doğruluğunun dünyanın nesnel yapısını varsaydığı bir bilgi telakkisiyle ortaya çıkan geleneksel teorinin nesnellik ve tarafsızlık anlayışına karşı çıkmakla kalmazlar. Onlar, dahası gerçekliğin aynası olarak bilgi anlayı-

şının tamamen teori yönelimli bir anlayış olup, onunla bilgiyi eylemden ve spekülasyonu toplumsal açıdan dönüştürücü pratiklerden ayırma amacının güdüldüğünü savunurlar. Eleştirel teorisyenler veya Frankfurt Okulu filozofları dolayısıyla, eleştirel teoriyi, bilgiyi fetişleştirmek yerine, onu ideoloji eleştirisiyle sosyal özgürleşimin önemli bir aracı haline getiren bir yöntem olarak karakterize ederler.

Eleştirel teorinin kendisi veya temel yönteminin, bu yüzden içkin veya içsel eleştiri yöntemi olarak geliştiği söylenebilir. O, dolayısıyla kendisini toplumsal faillere eleştirel bir kavrayış kazandırmayı amaçlayan ve ideolojinin yol açtığı yanılsamaları dağıtmak suretiyle, özgür ve kendi kendisini belirleyen bir toplumun gelişimini temin etme gayreti içinde bulunan bir teori olarak göstermiştir. Sosyal faillerin kendi çıkarlarına hizmet etmeyip, mevcut iktidar yapılarını meşrulaştıran kolektif temsil sistemlerini neden kabul ettiklerini açıklamaya çalışan ve bilişsel yapılar olarak takdim edilen değer yargılarının yanlışlığını gözler önüne seren bir ideoloji eleştirisi şeklinde temayüz etmiştir. Onun ideoloji eleştirisi, bununla birlikte sadece yanlış algılarla ilgili bir değerlendirmeyle sınırlı kalmamıştır. Bir yönüyle de söz konusu hatalı algıların özgül durum ya da bağlamlarda neden ve nasıl ortaya çıktıklarını analiz etmeyi amaçlayan bilişsel bir teşebbüs olmuştur.

Eleştirel teorinin, gelişimini dört ayrı dönemde gerçekleştirdiği kabul edilir. Başka bir deyişle teoriyi geliştiren Frankfurt Okulu 1922 yılında kurulmuştu. Carl Grünberg'in yöneticiliği altında geçen 1922 ile 1931 yılları arası dönemde, eleştirel teori Marksist sınıf anlayışının doğruluğunu varsayarak, işçi hareketi üzerine akademik araştırmalar yapmak amacıyla geliştirilmiş olan belirli veya özgül bir teori türü olarak ortaya çıktı. Birinci dönemde Marksizme ve Marksist teorinin bilimsel indirgemeciliğine çok yakın duran eleştirel teorisyenlerden sonra, 1931-41 arasında kalan ikinci dönemin teoriyle devrimci pratik arasındaki proletarya merkezli bağın koptuğu bir dönem olduğu söyle-

nebilir. Okula Horkheimer'in başkanlık ettiği bu dönemde, işçi hareketi üzerinde çalışmak veya Marksist bilimi tanımlamak artık hiçbir şekilde yeterli olamazdı. Bu yüzden eleştirel teori kendisini başka bir kaynakta temellendirerek, yeni bir amaç doğrultusunda yeni baştan tanımlamak ihtiyacı içinde oldu. Bu tanımlama veya temellendirmede, eleştirel teori geleneksel teorinin karşısına geçirildi.

Eleştirel teorinin gelişimindeki üçüncü dönem esas itibariyle 1940'lı yıllardan başlayarak 1970 yılına kadar olan tarihsel dönemi kaplar. Bu, eleştirel teorinin bu kez, akıl ve bilgiden ziyade, sanat yoluyla ıslah edilip, özgürleştirici potansiyelinin sanat üzerinden ifade edildiği bir döneme tekabül eder. Onun gelişim sürecinde son dönem, 1970 yılında başlayan tarihsel dönemdir. Bu dönemde eleştirel teori, yeni bir rasyonalite anlayışı üzerinden temellendirilir. Onun gelişiminde Frankfurt Okulu'na ikinci dönemde başkanlık eden Horkheimer'in, sanata dayalı eleştirel teori ve özgürleşim görüşüyle üçüncü döneme öncülük eden Adorno'nun ve nihayet iletişimsel rasyonalite anlayışıyla son döneme damgasını vuran Habermas'ın önemli bir rol oynadığı kabul edilir.

Horkheimer

Şu halde en az elli yıllık bir tarihi olan eleştirel teorinin, resmi veya lafzi değil de, gerçek kurucusunun Max Horkheimer (1895-1973) olduğu kabul edilir. Bunun en önemli nedeni, onun eleştirel teoriyi geleneksel teoriye yönelik sert bir eleştiri üzerinden oluşturmuş ve araçsal akla yönelik eleştiri üzerinden de radikal bir modernite eleştirisi geliştirmiş olmasıdır.

Geleneksel Teori: Horkheimer her şeyden önce Descartes'la başlayıp 20. yüzyılın pozitivistlerine kadar uzanan felsefeye geleneksel felsefe adını verip onu kendi Hegelci Marksizmiyle karşı karşıya getirir. Horkheimer'e göre söz konusu geleneksel felsefenin ayırt edici özelliğini yaratan şey, onun ilgili olduğu

konudan olduğu kadar kendisini kullanan özneden de bağımsız olup, tarih dışı bir geçerliliğe sahip olacak rasyonel bir araştırma yöntemi geliştirmenin sadece mümkün değil, zorunlu olduğu kabulü olmuştur. Gerçekten de geleneksel felsefe teoriyi pratikten koparırken, sıkı bir metodolojiye dayanılarak kazanılacak bir bilginin, dahası dünyaya ayna tutan bilginin savunuculuğunu yapmıştı. O, en nihayetinde her tür bilginin doğa bilimleriyle özde aynı bilişsel yapıya sahip olması ve dolayısıyla da doğa bilimlerinin yönteminin beşeri bilimlere de uygulanması gerektiğini savunan bir toplum teorisinde somutlaşmıştı. Horkheimer işte bu noktada sözde çıkar gözetmediğine inanılan geleneksel teorinin olumsuz sonucunu gösterir. Yani, doğa bilimlerinin yönteminin insana ve insanla doğrudan doğruya ilgili konulara uygulanmasının insanın potansiyel güçleriyle özgürlüğünün yadsınmasından başka bir şey olmadığını ifade eder.

Horkheimer, bu bağlamda her şeyden önce geleneksel felsefeye algı ve anlamanın tarihsel doğasını göz ardı ettiği için karşı çıkar. Ona göre tarih dışı bir metodoloji araştırma konusunun tarihsel olarak değişmesi olgusuna kayıtsız kaldığı gibi, öznenin de kendisini şekillendiren kültürel koşullardan soyulmasını talep eder. Gerçekten de düşünce ve kavrayışın imkânları kadar sınırlarının da tarihsel olarak belirlendiğini savunan eleştirel filozof, geleneksel filozofun öngördüğü tarzda nesnel bir bilgi olamayacağını, bilginin her durumda değer yüklü olduğunu ileri sürer.

Horkheimer bundan sonra da esas geleneksel felsefenin toplum teorisinin insanları da doğa bilimsel modele uygun olarak fazlasıyla determinist bir neden-sonuç şeması içinde, şeyler gibi ele aldığını ve dolayısıyla olgularla değerleri birbirinden ayıramadığını ifade eder. O, söz konusu bilimsel modelin kapitalist toplumun temelinde bulunduğunu iddia ederken de pozitivist sosyoloji veya geleneksel teorinin toplum içinde olan şeyleri olması gerekenler olarak sunmak suretiyle mevcut sosyal düzeni meşrulaştırıp değişmeyi engellediğini ifade eder. Hiyerarşik bir

biçimde sınıflanan bilgi anlayışı temelinde, bilimin gücü teknolojik, iktisadi ve politik bütün kararların bilimsel onaya bağlandığı, bütün eleştirilerin kendisine itiraz etmenin mümkün olmadığı bir söylemle ve teknik ayrıntılarla bastırıldığı yeni bir teknokratik egemenlik tarzını desteklemek için yönetime devredilir. Demek ki politik iktidarlar veya yönetici seçkinler bilimi kendi egemenliklerini gizleyip meşrulaştırmak, toplumu kontrol altında tutup yönlendirmek için kullanırlar.

Eleştirel Teori: Horkheimer söz konusu geleneksel felsefe ya da teoriye karşı geliştirdiği materyalist felsefe veya eleştirel teorinin, her şeyden önce teori-pratik birliğini sağladığını belirtir. O, dahası gerek araştıran öznenin gerekse araştırma konusunun toplumsal ve kültürel varlıklar olup tarih boyunca değiştikleri olgusunu hesaba katmak durumundadır. Daha doğru bir deyişle, Horkheimer eleştirel teorinin yerine getirmesi gereken üç temel ölçütü ortaya koyar. Buna göre, eleştirel teorinin sırasıyla pratik, açıklayıcı ve normatif olması gerekir. Onun çağdaş kapitalist toplumu çözümlemesi, mevcut sosyal gerçeklikte nelerin yanlış olduğunu teşhis etmesi, ondaki tahakküm ilişkileriyle bireylerin maruz kaldıkları yabancılaşma olgusunu gözler önüne sermesi gerektiğini bildiren Horkheimer'a göre, eleştirel teorinin bununla da kalmayıp mevcut toplumsal gerçekliği değiştirecek aktörleri doğru belirleme gibi bir zorunluluğu vardır. Eleştirel teorinin, dahası mevcut sosyal gerçekliğin kendisini ve ona vücut veren güçlerle yapıları eleştirme görevi bulunmaktadır. Toplumsal dönüşüm için erişilebilir hedefler göstermesi gereken eleştirel teorinin, nihayet gerek eleştiride gerekse toplumsal dönüşüm amacı doğrultusunda, birtakım normları temel alması gerekir.

Horkheimer, işte bu temel üzerinde eleştirel teorinin ana konusunun kendi hayat tarzlarının yaratıcıları tarihsel varlıklar olarak insanlar olduğunu söyler. O, insanın özgürlüğünü sınırlayan, engelleyip yabancılaşmasına yol açan güç ve koşulların tespiti ve aşılması pratik amacı doğrultusunda, önce kurumsal hâkimiyet

formlarına olduğu kadar, psikolojik, sosyal ve kültürel boyutlara hakkını verecek bir yaklaşımın savunuculuğunu yapar. Sonra da nihai amacı, çağdaş kapitalizmin mutabakata dayalı demokratik bir sosyal yaşam yönünde, hakiki bir demokrasi doğrultusunda dönüştürülmesi olarak ifade eder. Sıra eleştirel teorinin temellendirilmesine gelince, zaman dışı hakikatler peşinde koşan idealizmden uzak durmakla kalmayıp, geçmişin klasik doğruluk telakkilerinden de vazgeçen Horkheimer, bu noktada her şeye rağmen Kant'a, fakat daha ziyade Schopenhauer'e başvurur. Zira onun gözünde insanın anlamsız bir evrende çektiği acı ve ıstırabın aşikâr görünümü ve kesin karakteri mutlak bir değere sahip olmak durumundadır. Horkheimer, bundan öte bir temellendirmenin olamayacağını ifade ederken, gelecekte hiçbir toplumun tarihin kurbanlarını silmesi veya unutmasının söz konusu olamayacağını belirtir. İnsanın çektiği acı ve ıstırap dahası, bir başkası adına eleştiriye, merhamet ve dayanışmaya temel olur.

Araçsal Akılcılığa Yönelik Eleştiri: Horkheimer, eleştirel teorinin kendisini dönüştürmek amacıyla ortaya çıktığı durum veya toplumun nasıl vücuda geldiği sorusuna geçtiğinde, araçsal akılcılığa yönelik bir itham üzerinden sıkı bir modernlik eleştirisine girişir. Buna göre o, önce *Akıl Tutulması* adlı eserinde aklın Batı felsefesi tarihindeki serüveninin izini sürerken nesnel, öznel ve araçsal akıl arasında bir ayrım yapar. Hakiki aklı, ancak özgür ve eleştirel düşünme ortamında ortaya çıkabilen düşünceli akılsallık veya rasyonalite olarak tanımlayan Horkheimer, Batı felsefesinin tarihsel süreç içinde nesnel akıldan öznel akla doğru ilerleyip, en nihayetinde de öznel akıl ile arasında yakın bir ilişki bulunan araçsal akla geçtiğini belirtir.

Bunlardan nesnel akıl, bir eylemin doğru ya da yanlış olduğunu bildirmekle kalmayıp, doğru eylemi buyuran evrensel doğrularla ilgili olan akıldır. O, somut bir kavrama tekabül ederken, insandan belli birtakım davranış tarzlarını talep eden bir gücü temsil eder. Nesnel akıl melekesi ya da gücünde, bu

yüzden araçlardan ziyade amaçlar üzerinde yoğunlaşılır. Oysa öznel akıl soyut bir akıl kavramı olup esas itibariyle araçlar üzerinde yoğunlaşır. Eylemin amacının makul veya akla uygun doğasını önemli ölçüde devre dışı bırakan öznel akıl konformist bir yapı sergilerken, ideolojiye malzeme temin eder. Araçsal akılda ise aklın yegâne ölçütü işlemsel değer veya amaca uygunluktur. İşte bu ölçütle birlikte, hakikat düşüncesi, öznel akılla olan bağı açığa vuracak şekilde, sadece öznel tercihlere bağlı hale gelir. Bu yüzden araçsal aklın hüküm sürdüğü yerde, toplumun idealleri nesnel hakikatlere değil de, halkın veya egemen sınıfın çıkarlarına tabi hale gelir.

Demek ki araçsal akılla dar anlamı içinde belli birtakım amaçlara uygun düşen araçların hesaplanmasını anlatmak isteyen Horkheimer, onunla biraz daha genel olarak da bilimsel yöntemin yegâne düşünme biçimi olarak kutsanmasını ifade etmek ister. Buna göre araçsal akılla, elbette kontrol amacı doğrultusunda kullanılan aklın modern toplumda kazandığı olağanüstü büyük gücün kastedildiği söylenebilir. O, işte bu yüzden modern dünyada iktidar konumunda bulunanların topluma kendi çıkarları ve hesaplayıcı amaçları doğrultusunda hâkim olup onu kontrol altında tutma güç ve yeteneğindeki büyük artışı temsil eder.

Horkheimer, Adorno ile birlikte kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde araçsal aklın moderniteyle birlikte ortaya çıktığını ifade edip aklın araçsallaşmasıyla Aydınlanma arasında yakın bir ilişki bulunduğunu gözler önüne serer. Buna göre o, aklın araçsallaşmasını öncelikle niteliksel olarak özdeş olmayan varlıkların zorla niceliksel bir özdeşliğe tabi kılınması bağlamında ele alır. Çünkü araçsallaşan aklın varlık alanına bakışında temele aldığı ilke, "her şeyin birbirinin yerine kullanılabilmesi" ilkesidir. Araçsal dünyada her şey birbirinin yerine ikame edilebilir olup, bu sayede niteliksel farklılıklar ortadan kalkarken mübadele meşrulaştırılmış olur. Araçsal aklın çok daha önemli ama bir o kadar da yıkıcı sonucu ise doğanın tahakkümü ile ilgilidir. Doğanın kendinde bir varlık olarak görülmeyip, belirli

amaçların nesnesi durumuna indirgenmesi ve düşüncesizce denetim altına alınmasıyla birlikte, bilen özne nesnesine yabancılaşır. Doğanın yalnızca bir bilgi nesnesi olarak ele alınması, onun hakikatinin gerçek anlamda bilinebilmesini imkânsızlaştırır. Horkheimer'a göre bilen özne, doğayı yalnızca üzerinde denetim kurduğu yönleriyle bildiği için doğanın özsel özelliklerine yabancı kalmaya mahkûmdur. Araçsal akıl doğayı hakikatin kurucu momentlerinden biri olarak görmemekle ve onu yalnızca bir araç konumuna indirgemekle, hakikatten uzaklaşmış olur. Hakikatten uzaklaşan araçsal akıl, yalnızca doğayı değil insanlar arası ilişkileri de şeyleştirir. İnsan ve ilişkileri de tıpkı doğada olduğu gibi, yalnızca belirli amaçlara ulaşmanın araçları haline gelir. Onun vurgulamak istediği şey, doğayı denetim altına alırken, ona yabancılaşan insanın bir "değer" olarak kaybolması gerçeğidir.

Adorno

Eleştirel teorinin tarihinde veya gelişim sürecinde önemli bir yer tutan bir başka büyük düşünür de, kesinlikle Theodor W. Adorno'dur (1903-1969). Bunun hiç kuşku yok ki en önemli nedeni eleştirel teorinin özgürleşim ve toplumsal dönüşüm amacı için, üçüncü döneminde, bilgi dışında bir yol veya temele ihtiyaç duyulmuş ve Adorno'nun bu ihtiyacı sanat üzerinden karşılamaya yönelmiş olmasıdır. Buna göre eleştirel teori, aklın araçsallaşmasıyla ilgili analiz ve Aydınlanmanın açıklıkla gözler önüne serilen diyalektiğinden sonra, aydınlanmadan ve kendi içinde özgürleşim potansiyeli taşıyan düşünce tarzından önemli ölçüde vazgeçmek zorunda kalır. Bu ise eleştirel teorinin gelişiminde önemli bir dönüşüme işaret eder. Adorno eliyle gerçekleştirilen bu dönüşüm, dolayısıyla bilgiden ziyade estetik yönünde bir dönüşüm olarak geçer; başka bir deyişle, ortaya çıktığı andan itibaren eleştirel teoriyi canlı tutan özgürleşim hipotezini bundan böyle mümkün kılacak yegâne yol, sanat yoluyla özgürleşim yolu olabilir.

Zira Adorno'nun Horkheimer'le birlikte kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde özellikle araçsal rasyonalite bağlamında ulaştığı sonuçlar, sadece Batı Uygarlığı için değil başlangıçta epistemolojik bir zemin üzerinde temellenen eleştirel teori açısından da yıkıcı olan birtakım sonuçlara işaret eder. Çünkü Adorno ve Horkheimer'in aklın esas itibariyle araçsal olduğunu ortaya koyan rasyonalite analiziyle Aydınlanmanın efsaneyi ortadan kaldırırken efsaneye teslim olma veya sözde aydınlatırken yabancılaştırma anlamında döngüsel karakterini gözler önüne seren Aydınlanma analizi, eleştiri imkânını ortadan kaldırır. Eleştirel teoriyi temellendirme noktasında geriye kalan tek alternatif, estetiğin kurtarıcı veya özgürleştirici potansiyeline güvenmektir.

İşte bu çerçeve içinde sanatın tezahür olarak potansiyelinde temsili olmayan bir teori kapasitesi gören Adorno, sanatın gücünü temsil edilemeyeni temsil etmekten aldığını dile getirir. Toplumu sanatta öteki olarak temsil edebilen şeyin özdeş olmayan olduğunu söyleyen Adorno açısından sanat, bu yüzden eleştirel teorinin temellendirilmesinde bilginin yerini alacak bir alternatif temin etmekteydi. Bununla birlikte onun ulaştığı ilk sonuç bu değildi. Daha doğrusu, Adorno önce kültür endüstrisi veya sözde sanat ile yüksek veya otantik sanat arasında bir ayrım yapıp kültür endüstrisinin bir tür kontrol mekanizması olarak işlediğini gösterme cihetine gitti. O, ancak bundan sonra özgürleşim potansiyelini ihtiva eden sanatın gerçek veya yüksek sanat olduğunu ifade etti.

Kültür Endüstrisi: Adorno, kültür endüstrisi deyimini, eğlence endüstrisine, kitle kültürünün üretim tarzına gönderme yapmak amacıyla kullanır. Kültür endüstrisinin kitle kültürünün ihtiyaçlarına uydurulmuş sanat eserleri yarattığını, sanat deneyimini değersizleştirdiğini, tüketicinin eleştirel melekelerini köreltiğini anlatmak ister. Gerçekten de kapitalist modernitenin kitleler üzerindeki egemenliğini kültür eliyle gerçekleştirdiğini öne süren Adorno,

bütün unsurlarıyla yönetim altına alınmış bir topluma yukarıdan empoze edilen kültürün 20. yüzyılda endüstriyel bir evreye doğru gerilemiş olduğunu savunur. Bu gerileme, kültürün bireysel değerlerin sığınağı olacağı yerde, endüstrileşmeye dahil edilmek suretiyle özgürleştirme potansiyelini ve insani değerlerini yitirerek, egemenlik ilişkilerinin önemli bir alanı haline gelmesini ifade eder. Gerçekten de Aydınlanmanın temelinde bulunan bilim anlayışı ve bu anlayışın bir ifadesi olan teknik, kapitalizmin kendisini kültür alanında ifade edişinin en önemli aracı haline gelmiştir.

Onun bu kadar önemli bir faktör haline gelmesinin temelinde ise ekonomik aygıtı elinde bulunduranların teknolojiyi toplumsal denetimin etkin bir aracı olarak kullanmaları olgusu bulunur. 20. yüzyılda teknik rasyonaliteyle egemenliğin rasyonalitesinin ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiğini savunan Adorno'ya göre, tekniğin kültüre olan etkilerinin başında mekanik yeniden üretimin mantığının yerleşmesi gelir. Buna göre kitle kültüründe bireysel tüketicinin kral olduğu söylenir, bu yüzden onun kültürel ihtiyaçlarının Hollywood sinemasının, ticari radyonun, reklamların vb. tipik bir tarzda örneklediği bir sanayinin endüstriyel tahdit ve talepleri tarafından öncelenip şekillendirilmesi gerekir.

Kültür endüstrisinin en önemli sonucu toplumsal ve entelektüel uyum sağlamaktır. O, en genel anlamıyla, söz konusu endüstrinin öncelikli amacının, bireyin kapitalizmi benimsemesini kolaylaştırmak olduğunu ifade eder. Kültür endüstrisinin olumlayıcı kültürü, günlük yaşamın sorumluluğundan, ağır ve sıkıcı işlerinden çok az bir çaba ile geçici bir kaçış sağlayarak, oyalanma ve zihinsel uzaklaşma yaratır. Kültür endüstrisi, bu amaca ulaşmak için birtakım standardizasyon teknikleri kullanır, sıradan tepki mekanizmaları geliştirir, sözde bir bireysellik için uygun yollar ortaya koyar. Bununla birlikte, Adorno'ya göre, kültür endüstrisinin sunduğu kaçış gerçek bir kaçış değildir, zira onun sağladığı kaçış ve dinlenme, insanları yalnızca yaşamlarındaki temel baskılardan uzaklaştırmaya ve çalışma azimlerini yeniden yaratmaya hizmet eder.

Buna göre 20. yüzyılda insana tümüyle yabancılaşan kültür alanı, gerçek kültür ürünlerinin yerine eğlence faktörünü ikame eder. Eğlence, bireylere yapay birtakım hazlar sunmak suretiyle, onları hakikatten uzaklaştırır. Geç kapitalizm döneminde, eğlencenin gerçekten eğlenmeye değer bir şey kalmadığını saklayan bir ideoloji olduğunu ileri süren Adorno, eğlencenin ütopik bilincin yok edilmesi anlamına geldiğini, bireylerdeki tepkisel enerjinin eğlence yoluyla sömürüldüğünü dile getirir. Ona göre, kültür endüstrisinin varlığını devam ettirmesinde ve nüfuzunu giderek artırmasında en önemli rolü reklam oynar. Gerçekten de amaçsızca ve körü körüne kullanıp tüketme anlamına gelen kültür reklamla iç içedir. Sistemin ürünlerinin kazanacağı meşruiyet reklamlarla teminat altına alındığı için, Adorno reklamı kültür endüstrisinin yaşama iksiri olarak kabul eder. Onun gözünde modern dönemin bireyleri kültürün göz kamaştırıcı ürünleri ile illüzyona maruz bırakılarak aptallaştırılırken, kültür parıldayan ışıklar altında insanlığa yutturulan birer reklam tabletine dönüşür.

Bütün bu açıklama ve değerlendirmeleriyle kültürün, bireylerin kendileri olarak varlık gösterecekleri bir alan olmaktan çıktığına işaret eden Adorno, aklın nesnel içeriğinin boşaltılmasıyla birlikte, ortaya çıkan ürünlerin insanlık adına gerçekten anlamlı olup olmadığına karar verecek sağlam bir merciin de kalmadığını ima eder. 20. yüzyılın kültür ürünlerinin mahiyeti veya özünü, daha insani olma değil de egemenlerin çıkarları belirler. Egemenlerin dikkat ettikleri tek nokta ise kitlelerin eleştiri ve direnme imkânını açıktan ya da gizlice ellerinden almak ve olumsuzlamayı tümden yok etmektir. Son çözümlemede, mevcut düzenin akışını sekteye uğratacak tüm engeller temizlenir.

Gerçek Sanat: Kitle kültürüne yönelik bu kötümser analizlerine rağmen, Adorno bir yandan da sanatın her şeye rağmen belli bir anlaşılırlığı olduğu iddiasını korumayı sürdürür. O, öncelikle sanatın kültür endüstrisinde olduğu gibi kapitalist toplumun ba-

sit temsili olmak dışında bir şey olmasının nasıl mümkün olabileceği sorusu üzerinde durur ve işte bu çerçeve içinde, klasik *mimesis* düşüncesine başvurur. Sanatın temsil etme kapasitesine sahip olduğunu, temsilin bizzat kendisinde temsil etmekte olduğu şeyi aşabildiğini söyleyen Adorno'ya göre sanat, varlığını yadsımak veya olumsuzlamak yerine yeniden inşa ederek sürdürür.

Durum böyle olduğunda sanat, rasyonaliteyle ilgili belli bir iddiada bulunmak için kullanılabilir. Buna göre sanatın, kendisinin öncüsü olan büyü veya sihirle ilgili pratikleri reddetmesinin sanatın akılsallıktan belli ölçüler içinde pay aldığını gözler önüne serdiğini ileri süren Adorno'ya göre sanatın varlığını bir rasyonalite ortamında *mimesis* olarak sürdürebilmesi, bürokratik dünyada kötülüklerle akıldışına verilmiş bir tepki olmak durumundadır. O, işte bu yüzden sanatın belli bir rasyonalite türü olduğunu söyler; üstelik söz konusu rasyonalite, araçsal akıldan sakınabileceğini söyleyebileceğimiz akli-olmayan bir unsur içerir. Bu ise elbette araçsal aklın ötesine geçebilmenin sanatın gücü dahilinde olduğunu ima etmeye yarar. Gerçekten de sanatın kapitalist toplumun bizatihi kendisinde hiçbir şekilde yapılamayanı başardığını söyleyen Adorno'ya göre, sanat, kapitalist toplumun saklamakla kalmayıp tümden yadsıdığı akıl dışılığı gözler önüne serer. Gerçekten de sanat hakikatle ikili bir anlam içinde ilişkilendirilebilir. Buna göre sanat hakikati hem aklın bastırdığı veya imkânsızlaştırdığı bir amacın imgesini, yani gerçek bir özgürleşim imkânını korumak hem de statükonun akıl dışılığını ve saçmalığını gözler önüne sermek anlamında temsil eder.

Sanatı işte bu şekilde, egemenlik altındaki toplumsal bütünün içinde, bu bütünün yanlışlığından etkilenmeden varlığını sürdürebilen tek varlık alanı olarak gören Adorno, sanatın kültür endüstrisinin sınır duvarları arasında varlığını sürdürebilmesini, dahası onun varlık yapısının farklılığı ile açıklar. Sanat reel bir varoluş alanı değil de salt bir görünüş olmakla, yanlış bütünün içinde, deyim yerindeyse özel bir gettoda yaşar. Bundan dolayıdır ki sanat ait olduğu toplumsal bütünden beslenen, ancak her

şeye rağmen ona eleştirel bakabilen bir alandır. Adorno'ya göre sanat, ideal bir toplumsal bütünlüğün resmini sunma yeteneğiyle bireylerin bilinçlerinde gerçek bir aydınlanma yaratabilir. Bu resim, varoluşun niteliksel olarak birbirlerinden farklı momentlerinin ait oldukları varlık temeline oturtulması anlamına gelir. Aydınlanmanın araçsal aklının yarattığı yanlış bütünde, hiçbir şey kendi varlıksal temelinde ve kendi değeriyle ele alınmazken, sanat kendi gettosunda bütünün öğelerini yeniden düzenler. Buradan çıkan sonuç, sanata Adorno'nun bir rehber olma misyonunu yüklediği sonucudur. Modern dönemin manipüle edilmiş bireyleri tarihsel akış içerisinde hiçbir sorun yokmuşçasına yaşamaya devam ederlerken, gerçek bir sanat eseriyle iletişime geçen birey, kendisini bir an olsun bu akış dışına atabilir ve hakikatin kendisine dışarıdan bakabilir. Sanat, Adorno'ya göre, bu zinciri kırmak bakımından hayati bir öneme sahiptir. Çünkü gerçek sanat eseri hakikati, tarihsel sürecin işleyişini belli bir noktada, bir anlık sekteye uğratmak suretiyle aydınlatır.

Dahası, Adorno'ya göre sanat bizi, rasyonel terimlerle hiçbir zaman ifade edilemeyen acı ve ıstırapla tanıştırır. Buna göre, aklın acıyı kavramların altına yerleştirip onu azaltmanın veya teskin etmenin yollarını temin edebildiği ama acıyı deneyim ortamında hiçbir zaman ifade edemediği yerde, sanat acıyı gözler önüne serip ortadan kaldırabilmenin mümkün yollarına işaret eder. Sanat, özgürleşme potansiyelini ancak insani varoluşun mevcut durumuyla dayanışma hali içinde koruyabilir.

Habermas

Frankfurt Okulu'nun son büyük düşünürü, eleştirel teorinin tarihindeki dördüncü dönemi veya teorinin temellendirilişinde sonuncu uğrağı bir başına temsil eden Jürgen Habermas'tır (1929-). Adorno'nun öğrencisi olan Habermas ile birlikte, eleştirel teorinin yeniden ele alınıp gözden geçirildiği, ıslah edilerek yeniden öne sürüldüğü bir evreye geçilirken, teorinin rehabilitasyonuyla ilgili söylem daha üst bir düzeye taşınır.

Gerçekten de o, daha ilk eserlerinden başlayarak, projesini açıklıkla ifade edip kendi teorisinin eleştirel teorinin ilk versiyonundan olan farklılığına dikkat çekmeye çalışır. Habermas bu bağlamda her şeyden önce Horkheimer ile Adorno'nun araçsal akılcılıkla ilgili analizinin yetersizlik ve başarısızlıklarının onların rasyonalizasyon süreçlerini özne-nesne ilişkileri yoluyla kavramalarından kaynaklandığını ileri sürer. Onun işte bu bağlamda Horkheimer ve Adorno'ya karşı geliştirdiği tez, şeyleri özne-nesne ilişkileri yoluyla kavrayan bir rasyonalite teorisinin, fenomenleri sadece araçsal terimlerle anlayabileceği, onları kavramanın bunun dışında bir yoluna sahip olamayacağı tezidir. Buna göre kişinin alternatif bir rasyonalite teorisi oluşturabilmesinin yolu, bir rasyonalizasyon teorisini araçsal olmayan terimlerle inşa edebilmesinden geçer. Habermas da işte bunu yapar, yani söz konusu kabulden hareketle, bir dil felsefesine dayanan iletişimsel eylem teorisini geliştirme yoluna gider.

Habermas, iletişimsel eylem teorisine giden yolda, öncelikle, ilk teorisi olan bilişsel ilgiler ya da çıkarlar anlayışını öne sürer. Söz konusu anlayış, bilginin imkânıyla ilgili koşulların ifşa edilmesi üzerinde yoğunlaşır. Habermas bilginin, bilen öznenin kurucu ediminin bir sonucu olduğunu kabul ederken, Kant'ın bu konuyla ilgili tarihsel olmayan, transandantal yaklaşımını reddeder. Daha çok tarihsel materyalizmin temel karakteristiklerinden birisi olan tarihin, toplumsal gerçekliğin ve doğanın insan türünün kurucu emeğinin bir ürünü olduğu anlayışından hareket eder. Bu bağlamda bilginin yapısı veya mahiyeti, Habermas'a göre, varoluşunu inşa sürecinde insanın karşı karşıya kaldığı problemlere bakarak aydınlatılabilir. Başka bir deyişle, bilginin mümkün deneyimin nesnelerinin yapısını belirleyen kurucu koşulları, ona göre türlerin gelişiminin ortaya çıktığı tarihsel maddi koşullardır.

Habermas bu bağlamda, insan türünün deneyimlerini üç temel ilgi / çıkar aracılığıyla örgütlediğini öne sürer: Bunlar sırasıyla *a priori* çıkarlar, bilişsel çıkarlar ve son olarak da özgürleşim

ilgisi veya çıkarıdır. Buna göre insanın, bir yandan maddi varoluşu için gerekenleri nesnelere hükmederek üretmek zorunda olan ve dolayısıyla *araç-yapan*, diğer yandan da bir arada yaşamanın mümkün koşulu olarak özneler arası geçerli bir dili kullanan varlık olması, ilk iki çıkarı cisimleştirir. Üçüncü çıkar ise insanın rasyonel olarak eylemde bulunması, özdüşünüm ve özbelirleme olarak insanın kapasitesinde bulunan özgürleşme ilgisi ya da çıkarıdır. Habermas, bu üç çıkarın, üç farklı aracın ve buna bağlı olarak üç farklı bilimin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyler: Araçsal eyleme (emek/iş) karşılık ampirik-analitik bilimler; etkileşim aracı olarak dile istinaden tarihsel-hermeneutik bilimler ve güce karşılık eleştirel yönelimli bilimler.

Araçsal eylem (emek/iş) insanın tarihsel bir varlık olarak kendisini inşa ettiği araçsal rasyonalitenin rehberlik ettiği ve bundan dolayı adil ya da değerli olup olmadıkları hesaba katılmamış olan eylem formlarına karşılık gelir. Etkileşim (dil) ise insan özneleri arasındaki ilişkilerin pragmatik alanına gönderme yapar. Emeğin bir nesneler alanı üzerindeki araçsal kontrol ilişkisini içerdiği yerde, etkileşim özneler arasındaki iletişim aracılığıyla veya karşılıklı anlamaya göre tanımlanır. Emek, doğa üzerinde tahakküm kurma amacına yönelik öznelci projede temellendiği için özneler arası bir boyuttan yoksundur; böylesi bir özneler arası boyuta sahip olan eylem tarzı, karşılıklı anlama ve anlaşma amacına yönelik iletişimsel eylemdir. Dolayısıyla Habermas bilgiyi-kurucu çıkarlar (bilişsel çıkarlar) teorisinden, emek ve etkileşim kategorileri arasında yaptığı ayırımla birlikte iletişimsel eylem teorisine geçiş yapar.

Habermas işte bu çerçeve içinde, öncelikle modernite projesinin başarısının söz konusu eylem tiplerinin ait oldukları alanlardaki başarılı işleyişine bağlı olduğunu öne sürer. Buna ek olarak geç kapitalizm döneminde gözlenen tahakküm probleminin, bu alanlar arasındaki ayırımın ortadan kalkmasının, yani araçsal eylemin geçerli olduğu ekonomi ve devletin iletişimsel eylemin geçerli olduğu hayat alanına nüfuz etmesinin bir sonucu olduğunu

dile getirir. İletişimsel eylem teorisiyle Habermas, ideal bir uzlaşımın gerçekleştiği demokratik ve özgür bir düzenin imkânına duyduğu inancı dile getirir.

POSTYAPISALCILIK

20. yüzyılda esas itibariyle Almanya ve Fransa'da gelişen Kıta felsefesinin önemli uğraklarından birisi de neredeyse tamamen Fransa'da gelişmiş olan postyapısalcılıktır. Postyapısalcılık, Kıta felsefesi açısından sadece geliştirmiş olduğu önemli vukuf ve tezleriyle değil, yine aynı coğrafyada tarihsel olarak kendisini izleyecek olan postmodernizmi hazırlaması, onun doğuşuna oldukça önemli bir katkı yapmış olması bakımından da önem taşır. Bununla birlikte, postyapısalcılık, öyle birdenbire ve kendiliğinden ortaya çıkmış olmayıp, esas itibariyle yapısalcılığa bir tepki olarak gelişmiştir.

Yapısalcılık, pozitivizmin ve bilimci ideolojinin etkisini evrenselciliği ve dolayısıyla yayılmacı tutumu üzerinden devam ettirdiği 1950'li yıllarda, antropoloji, psikoloji, tarih, sosyoloji, siyaset benzeri beşeri bilimleri sağlam bir zemin üzerine tesis edip temellendirme çabasının önemli bir parçası olarak ortaya çıkmıştı. Bu yüzden felsefecileri yapısalcılık genel şemsiyesi altında birleştiren en önemli ortak nokta, beşeri kültür ve deneyimin çok büyük bir bölümünün, belirli bir bağlamda anlamı yaratan yasalar ve basit terimlerce yönetilen kompleks gösterge sistemleri yoluyla anlaşılabileceği düşüncesi veya kavrayışıydı. Yapısalcılık, işte bundan dolayı çoğu zaman göstergebilim anlamında semiyolojiyle birleşmişti.

Gerçekten de sosyal ve kültürel fenomenlerin fiziki nesneler ve olaylar olmayıp anlamları olan olay ve öğeler oldukları, onların anlamlarının analizin merkezinde olması gerektiği kavrayışından yola çıkan yapısalcılık, nedensel analizi ve sosyal/ kültürel fenomenleri tek tek açıklama yönündeki teşeb-

büsleri reddetmişti. Yapısalcılığın, kendilerini fenomenolojik yaklaşımlardan ayırt etmeye özen gösteren temsilcileri, bunun yerine kültürel nesnelerin içsel yapısı ve söz konusu ürünleri mümkün kılan temel yapılar üzerinde odaklaştılar. Demek ki dile ve sosyal fenomenlere yönelik bilimsel bir yaklaşım olma iddiasıyla ortaya çıkan yapısalcılık, sosyal fenomenleri özerk yapılar, yasalar tarafından yönetilen fenomenler olarak değerlendirirken, toplumsal-tarihsel bağlamla ve kolektif eylemle olduğu kadar bireysel eylemle de ilgili bütün mütalaaları ya tümden bir yana bıraktı ya da en aza indirgedi. Esas itibariyle Saussure tarafından geliştirilip sonradan Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser ve Barthes tarafından uygulanan yapısalcılığın teorik temeli, aslında bir tür Kartezyanizmden meydana gelir.

Söz konusu Kartezyanizmin klasik Kartezyanizmden tek farkı, onun öznelliğe yapılan vurgudan bağışık olmasıdır. Zira yapısalcılık da, aynen Descartes gibi, temel kavramların sağlam ve açık seçik tanımlarına dayanan mantıksal olarak kesin bir bilgi sistemine ulaşmayı amaçlar. Yapısalcılık açısından tek farklılık, öznellikte temellenmeyen sistemin kendisinin mutlak olmasıdır. Özellikle dilbilimde çok başarılı olan ve buradan hareketle beşeri bilimler için genel bir çerçeve temin eden yapısalcılığın söz konusu çerçevesinin üç temel özelliği ya da yönü vardır. Buna göre bütün kavram ve anlamların bilincin faaliyetinden türediğini dile getiren idealist görüşleri reddeden yapısalcılık, ikinci olarak kavramlarla anlamların soyut sistemlerin öğeleri arasındaki yapısal ilişkilerde temellendiğini öne sürer. O, nihayet söz konusu yapısal ilişkilerin sadece gerçek gerçek olmayan, eril/dişi, mevcut/namevcut, zamansal/zaman dışı türünden ikilik ya da karşıtlıklar üzerinden açıklanabileceğini ifade eder.

Bilgi ve hakikatin nesnelliğini, birlikli bir benlik olarak özne düşüncesini, modern kurumların, otorite ve iktidarın baskıcı doğasını sorgulayan postyapısalcılık, yapısalcılığın söz konusu vurgu ya da iddialarının önemli bir kısmına yönelik bir tepki

çerçevesi içinde ortaya çıkar. O, doğallıkla yapısalcılığın bilimsel olma iddialarını da reddeder. Onun yapısalcılığa yönelik eleştirileri, aslında iki temel tez üzerine yükselir. Nitekim postyapısalcılık, her şeyden önce hiçbir sistemin yapısalcılığın öngördüğü veya talep ettiği tarzda özerk veya kendine yeter olamayacağını öne sürer. O, söz konusu tezle, elbette sistematik yapıların özne veya bilinçlerin kurucu faaliyetlerine bağlı olduğu idealist tezini destekleyecek şekilde, yapısalcılığın gerisine gitmez. Postyapısalcılık tam tersine, yapısalcılığın özneyi elimine etme, ona gerçekliğin veya gerçekliğe ilişkin bilginin temeli olma benzeri bir rol vermeme tutumunu koruyup devam ettirir. Söz konusu temel teziyle postyapısalcılık, yapısalcılıktan tamamen farklı olarak, herhangi bir düşünce sistemi için, söz gelimi içsel tutarlılık benzeri nesnel, mantıksal bir temel olabilmesini kabul etmez. Gerçekten de postyapısalcılar, bir düşünce sisteminin geçerliliğini veya istikrarını teminat altına alacak bir temel olamayacağını savunurlar.

Postyapısalcılık, ikinci olarak yapısalcı sistemlerin kendilerine dayandığı belirleyici ikiliklerin sıkı bir incelemeyi kaldıracak kadar sağlam olmadığını ileri sürer. Aslında onun söz konusu tez ya da iddiası, sistemlerin içsel tutarlılığını nesnel bir temel veya sistemin doğruluğu ya da geçerliliğinin bir teminatı olarak kabul etmeme veya reddetme tutumunun temelinde yer alır. Postyapısalcı düşünürler, işte bu yüzden beşeri bilimlerdeki yapısalcı sistemlerin temelinde bulunan ikilik veya karşıtlıkları sorgulama konusu yapmışlardır. Buradan hareketle, yapısalcılığın, rakip hakikat iddiaları arasında hakemlik rolü üstlenecek bir üst bilim olma statüsüne erişme tutkusuyla ortaya çıktığı yerde, postyapısalcılığın bir disiplinin temel ve öncelikli bir bilim olma iddiasını sorguladığı ve disiplinler arası bir yaklaşımın önemine işaret ettiği söylenebilir. Postyapısalcı bu dönüşle birlikte, yapısalcılığın tarih dışı, bilimsel ve nesnelci düşünce tarzları aşılarak tarihe ve politikaya dönülür. Kurucusunun Saussure olduğu yapısalcılığı hem pozitif hem de negatif anlamda takip eden post-

yapısalcılığın en önemli temsilcileri arasında ise Barthes, Derrida ve Foucault bulunmaktadır.

Saussure

Gerçekten de yapısalcılığın gelişiminde, Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913), dilbilim teorisinin olağanüstü ve belirleyici bir rol oynadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu yüzden yapısalcılığa nüfuz edip değer biçebilmek, onun gelişimini ve postyapısalcılığa doğru evrilişini takip edebilmek için Saussure'ün dilbilim teorisini ele almanın gerekli olduğu söylenebilir. Zira yapısalcılık, Saussure'ün dil anlayışından çıktığı gibi, onun dilbilim teorisi, sadece yapısalcılığın sonraki gelişimi üzerinde değil fakat sonradan postyapısalcılık üzerinde de etkili olacak birtakım tema ve kavramsal ayrımlar ihtiva eder.

Linguistik Gösterge: Saussure'ün teorisi ortaya atılmadan önce, kökleri Antik Yunan'a kadar geri giden hâkim dil görüşü, sözcüklerin öncelikle dünyadaki şeyler için birer ad ya da etiket olma işlevi gördüğünü ileri sürmekteydi. Söz konusu klasik dil görüşünün gerisindeki kabul, dünyanın doğal olarak bir tarafta ay, güneş, ağaçlar, taşlar, insanlar, hayvanlar vs., diğer tarafta ise renkler, sesler, koku ve tatlar olacak şekilde nesnelere ve bu nesnelerin özelliklerine bölündüğü ve insanların, bütün bu unsur ya da varlıklar algılandıkları zaman, onları adlandırmak veya etiketlemek için dili kullandıkları kabulüydü.

Oysa Saussure, alternatif dil anlayışında, sözcükleri dikkatimizi dünyadaki şeylere çeken sesler veya kayıtlar olarak anlamaz; bunun yerine doğrudan doğruya göstergelerin kendileri üzerinde yoğunlaşır. O, bu bağlamda her linguistik göstergenin iki ayrı yönü olduğunu, göstergenin anlamını kavramak açısından bu iki yönün de özsel bir önem arz ettiğini savunur. Dilsel göstergenin birinci yönü maddi bir temele dayanmakta olup bir kavrama tekabül eder; oysa onun ikinci yönü düşünceye dayalı bir şey olup bir anlama karşılık gelir. Buna göre dilsel her gös-

terge, bir kavramla iç içe girmiş bir ses ya da ses imgesi olarak görülebilir. Saussure, bu iki unsurdan fiziki sese "gösteren", ilintili kavrama ise "gösterilen" adını verir ve bunların birbirinden hiçbir şekilde ayrılmadığını öne sürer.

Saussure'ün söz konusu iddiasının, elbette önemli birtakım sonuçları vardır. Bir kere buradan her şeyden önce, dil olmadan herhangi bir düşüncenin, belirli bir anlamı ve içeriği olan bir düşüncenin söz konusu olamayacağı sonucu çıkar. Çünkü düşündüğümüz kavramlar, anlamlarını ve tanımlarını belirli bir ses ya da kayıtla iç içe geçmiş olmaları olgusundan alırlar. Dilin kendisi ve dilin çok çeşitli göstergelerden meydana gelen hayli geniş ağı olmadan, nesnelerin karmaşık dünyasını idrak etmemiz söz konusu dahi olamaz. Dünyanın bilincine varmamız, onu idrak etmemiz sadece dile bağımlı olup, dilin kendisi tarafından yapılandırılır.

Göstergenin Keyfiliği: Klasik dil anlayışında, dil esas itibariyle dünyayı yansıtma işlevi görür. Verili bir doğal düzen dilde aynen yansıtıldığı için, söz konusu görüşte dünyanın yapısıyla dilin yapısı arasında bir koşutluğun, yapısal bir uygunluk ilişkisinin bulunduğu kabul edilir. Saussure söz konusu hâkim görüşün dünyadaki dillerin çok çeşitli, hatta karşıt yapılarına hak ettikleri değeri verebilmekten çok uzak olduğunu söyler. Klasik dil görüşünün ortaya koyduğu dil resmi doğru olsaydı eğer, ona göre, bir dilden diğerine tercüme yapmak, şimdi olduğundan çok daha kolay olurdu. Oysa bir dilden diğerine tercüme yapmak, farklı nüansları verebilmenin zor olması nedeniyle, hiç de kolay bir iş değildir. Çünkü onun bakış açısından, farklı diller dünyayı farklı nesne türlerine bölerler ve bu bölmelerin hayata geçirilme tarzında ciddi bir keyfilik söz konusudur. Örneğin Türkçede tek bir "bilme" sözcüğü varken, Fransızlar "insanları bilmek" (*connaître*) ile "olguları bilme"yi (*savoir*) farklı sözcüklerle karşılarlar. Aynı şekilde sözgelimi İngilizlerin açık maviyle koyu maviyi, mavinin farklı tonları olarak aynı sözcükle ifade

ettikleri yerde, Ruslar mavinin söz konusu iki tonu için iki ayrı sözcük kullanırlar. Saussure'e göre, bunun nedeni farklı çevrelerde yaşayan insanların çevrelerine farklı şekillerde değer biçmeleri, onu farklı değerlendirmeleridir.

Dillerde, insanların deneyimlerini farklı şekillerde değerlendirmeleri dolayısıyla, söz dağarcığı bakımından yaşanan farklılık noktasında gündeme gelen keyfiliğe ek olarak, bir de seslerle bu seslerin gösterdiği kavramlar arasındaki ilişki yönünden de tam bir keyfilik söz konusu olur. Başka bir deyişle, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki hiçbir zaman zorunlu bir ilişki olmayıp bütünüyle olumsal bir ilişki olduğundan, göstergelerin oldukları gibi olmalarından başka türlü de olabilmeleri anlamında bir keyfilikten söz etmek gerekir. Buna göre, ne gösteren ile gösterilenin varlıklarını ne de bu ikisi arasındaki ilişkiyi belirleyip temellendirebilecek dil dışı olgular söz konusudur.

Saussure'ün "göstergenin keyfi olduğunu" dile getiren bu görüşü, onun bakış açısından dilsel ya da linguistik sistemi yaratan yegâne şeyin sosyal olgular olduğunu dile getirir. Buna göre, bir toplum her nasılsa yaratmış olduğu dil yoluyla dünyanın olma tarzını, varoluş şeklini veya (elbette, içindeki şeylerle birlikte) neyin dünya olarak alınacağı veya görüleceğini belirler. Yani, onun "göstergelerin keyfiliği" tezinden dünyanın kişiden kişiye veya toplumdan topluma değişmeyen tek ve nesnel bir olma tarzının olamayacağını ifade eden belli bir görelilik tezi çıkar.

***İkili Karşıtlıklar*:** Saussure "göstergenin keyfiliği"yle ilgili görüşünü, tek tek her göstergeyi başka göstergelerle olan ilişkisi üzerinden tanımlayarak ve bu göstergenin anlamını kendisiyle olan aynılığı ve başka göstergelerle olan karşıtlığı aracılığıyla tespit edip belirleyerek geliştirir. Onu göstergeleri bu şekilde anlamaya sevk eden en önemli neden ise dünyanın göstergelerin anlamlarını kendilerine gönderimle kazanıp koruyacakları yeterince iyi tanımlanmış veçheleri olmaması olgusudur. O, işte bundan dolayı dilin ikili karşıtlıklarca düzenlendiğini ifade eder.

Gerçekten de Saussure'e göre, göstergeler ve sözcüklerin anlamları, hemen hemen tamamen kendilerinin karşıtı olan göstergeler ve sözcüklerle belirlenir. Linguistik sistemler, işte bu yüzden ikilikler üstüne kurulu olarak işlerler. İkilikler üzerinden işleyen bir dil sisteminde "siyah ile beyaz" veya "kadın ile erkek" benzeri birbirini kesin çizgilerle dışlayan sayısız ikilik bulunur. Söz konusu ikili karşıtlıklar, kendilerini ait oldukları sistemin ayrılmaz birer bileşeni olarak gösterirler. Örneğin siyah ve beyaz sözcüklerinde dile gelen ikili karşıtlık, ait olduğu renk sisteminin, dolayısıyla da diğer bütün renklerin belirleyici öğesi olmak durumundadır.

Bütüncü Perspektif: Göstergenin keyfiliği teziyle bizim dilsel bir göstergenin anlamını onu başka bir göstergeler kümesiyle karşıtlaştırmak suretiyle kavrayabildiğimiz gözleminden Saussure, anlamın belirlenmesinde esas itibariyle etkili olan şeyin, göstergenin bir dilsel karşıtlıklar sistemi içindeki yeri olduğu sonucunu çıkartır. Buna göre "yeşil" göstergesinin anlamını temelde belirleyen şey, Saussure'e göre, "yeşillik" diye adlandırdığımız tümel veya duyusal nitelik değildir. Burada anlamı belirleyen şey, "yeşil" göstergesinin, "renkli olmayan", "yeşil-olmayan", "mavi" benzeri başka göstergelerle karşı karşıya geldiği dilsel sistem içindeki yeridir. Buna göre Saussure, gösterilen kavramın sınırlarının karşıt göstergelerin sistematik şebekesi tarafından belirlendiğini söylerken, doğallıkla bir göstergenin tam ve kesin anlamını belirleyen şeyin söz konusu sistematik ilişkiler kümesi olduğunu söyler.

Dil ve Konuşma Ayrımı: Dili meydana getiren sistem üzerine yaptığı bu kadar güçlü vurgunun bir sonucu olarak Saussure, "dil" adını verdiği göstergeler sistemi üzerinde yoğunlaşır. Dolayısıyla ikili karşıtlıkların göstergelerin anlamını nasıl belirlediği konusu üzerinde odaklaşarak doğallıkla konuşmanın, zamanın münferit anlarında ortaya çıkan tikel an ya da örneklerinden ziyade, genel

olarak dili ele almaya yönelir. O, işte bu noktada dilin söz konusu iki boyutu, yani yapısal yönü ile fiilen konuşulan yönü arasında bir ayrım yapar ve bunlardan birincisine dilin kendisi anlamına gelecek şekilde *"langue"*, ikincisine ise dilin konuşma ya da söz olarak kullanımı anlamına gelecek şekilde *"parole"* adını verir. *Langue* ya da dil, ilgili dili konuşanların birbirleriyle iletişim kurabilmelerini sağlayan "uzlaşımlar sistemi"ne ilişkin bilgidir. Ona göre, bir form ya da yapı olan dil, hep bir uzlaşımlar sistemi üzerine kurulu olduğundan, ilke olarak her zaman ve her durumda toplumsal olmak durumundadır. Bir başka deyişle, ortada dili tasarlayan bir mimar olmadığı gibi, dilin kendisi de belli niyetler ya da amaçlar uyarınca yapılandırılmış değildir. Öte yandan, dilin görünümleri, yani uzlaşımlar sisteminin kullanım örnekleri, sözgelimi konuşmada ağızdan çıkarılan sesler, yazılı metinler ya da konuşma edimleri olarak bireysel edimlerdir. Dahası bunlar, Saussure'ün de belirttiği üzere, temeldeki sistemin varlığı üzerine bir şekilde yapışmış mantıksal parazitlere benzerler.

Saussure'ün konuşma karşısında dilin kendisine verdiği bu büyük önemin doğal sonucunun, metodolojisinin onun kendisini "yüzey yapılar"la "derin yapılar" arasında bir ayrım yapmaya sevk etmesi şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Bunlardan derin yapılar dilin, varlıklarını konuşmacıların söz edimlerinden bağımsız olarak koruyan asli ve temel unsurlarını, onun tek tek konuşma edimlerinin alt düzlemdeki soyut düzenini ifade eder. İşte bu ayrım ve linguistik araştırmanın derin yapılar üzerinde yoğunlaşması gerektiğini bildiren metodolojik ilke, yapısalcılığı doğa bilimlerinin yaklaşımına benzer bir yaklaşım haline getirirken, söz konusu benzerlik yapısalcılık ile bilimsel düşünme arasında metodolojik bir yakınlık tesis eder.

Barthes

Roland Barthes (1915-1980), yapısalcılığın tarihinde emsalsiz bir konum işgal eder. Bunun da en önemli nedeni, onun kendisini,

kariyerinin ilk döneminde bir yapısalcı, ikinci döneminde ise bir postyapısalcı olarak tanımlamasıdır. Barthes, 1950'li yılların hemen başında Saussure'ün yapısalcılığını benimsedikten ve önce Lévi-Strauss'un yapısalcı yöntemleri antropolojiye, Lacan'ın da psikanalize nasıl uyguladığını gördükten sonra, bir bütün olarak göstergebilime sahip çıkıp, aynı yöntemleri çok çeşitli kültürel fenomenlere uygular. İşte bu dönemde Saussure'ün gösterge teorisine göre şekillenen dili, sosyal ve kültürel yaşamın yapısını anlamanın temeli olarak gören Barthes, mit ya da efsanenin günümüzde oynadığı rolü analiz eder. Fakat Barthes, bu noktada kalmaz ve 60'lı yılların sonuna doğru, geliştirdiği meşhur bir argümanla, yapısalcılığın bir bilim olma iddiasını sorgular ve bu sorgulamayı müteakip önemli birtakım postyapısalcı görüşler öne sürmeye başlar.

"Çağdaş Mitolojiler"le İlgili Görüşleri: Gerçekten de Barthes'ın yapısalcı yöntemi kendilerine uyguladığı fenomenler arasında en baş sırayı efsaneler alır. O, efsane veya söylencelere dair analizinde, Saussure'ün ifade ettiği şekilde kültürel fenomenlerin linguistik bir temeli olduğunu varsayarak, mitolojik anlatımın egemen kapitalist sistemin ideolojik bir aracı haline gelmiş olduğunu gözler önüne serme çabası verir. Buna göre Barthes çağdaş efsanenin, bir matematiksel denklem, bir ok, bir film yıldızı, bir asker veya içecek benzeri öteden beri var olan göstergelerden hareketle kurgulanıp oluşturulduğunu ve onun sonuçta, "ikinci düzeyden" bir semiyolojik sistem meydana getirdiğini ileri sürer. O, sözgelimi bir magazin dergisinin kapağında yer alan bir fotoğrafın çok temel bir burjuva efsanesini nasıl anlamlandırdığını açıklıkla göstermeye çalışır. Buna göre fotoğrafta, siyahi bir asker Fransız bayrağını, Fransa'nın ırklar arasında bir ayrım gözetmeyecek kadar büyük bir imparatorluk olduğuna işaret edecek şekilde kendinden çok hoşnut olarak sallamaktadır. Barthes, bu fotoğraftaki göstergenin kodunu Fransız sömürgeciliğinin örtülü bir savunması olarak analiz eder.

Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa Geçiş: Barthes, bununla birlikte 1960'lı yılların sonunda, yapısalcılıktan postyapısalcılığın savunuculuğuna geçer. Bu geçişte onun edebiyatın yeri ve önemiyle bilimin statüsüne dair değişen görüşleri belirleyici bir rol oynar. Buna göre bilimlerin toplumsal meşruiyetlerini tartışmaya açıp, bir bilim olma iddiasını sorgulamaya başlayacağı yapısalcılıktan yavaş yavaş uzaklaşmaya başlayan Barthes edebiyatın bilimden çok daha temel bir araştırma alanı meydana getirdiğini savunma durumuna gelir. O, bu doğrultuda öncelikle daha üstün bir araştırma tarzı olarak lanse edilen bilimin kurumsal statüsüne karşı çıkar. Sonra bilimin temel özelliklerini ifade ettiklerine inanılan yansızlık ve nesnellik kavramlarının meşruiyetini sorgulama yoluna gider. Bilim ile edebiyatı birbirlerinden dil karşısındaki tavırları yönünden ayıran Barthes, en nihayetinde metnin her şey ve edebiyatın en temel disiplin olduğu sonucuna varır. O, aslında entelektüel kariyerinin bu ikinci postyapısalcı döneminde de çağdaş efsaneleri yıkma çabasını sürdürür. Fakat artık kullandığı yöntem ve benimsemiş olduğu yaklaşım farklılık gösterir. Daha önce yapısalcı yöntemi kullanan Barthes, artık edebi analiz yöntemlerini kullanmaya başlar. Bu dönemde onun yıktığı ilk efsane "bilim efsanesi"dir; o, bunun ardından, kapitalizmi başka bir eksen üzerinden eleştirme planı doğrultusunda "yazar efsanesi"ni yıkmaya geçer.

"Yazarın Ölümü" Tezi: Barthes, bu bağlamda her şeyden önce, edebiyat eleştirisinin merkezinde son birkaç yüzyıldan beri yazarın bulunduğunu öne sürer. Nitekim metinlerin yorumlanmasında tüm dikkatler şimdiye kadar yazarın niyetlerine, kastettiği anlamın açığa çıkarılması amacına yöneltilmiştir. O, işte bu çerçeve içinde, metinde cisimleşen, uygun ve doğru bir yorum ile keşfedilebilir bir anlamın bulunduğu varsayımıyla, yazarın niyetlerine, kastettiği anlama verilen bu büyük önemin bir sonucu olarak, metnin kendisinin büyük ölçüde ihmal edildiğini söyler. Geçmişte yanlış yere vurgu yapıldığını öne süren

Barthes, bu ikinci döneminde edebi eleştiri kapsamı içinde kalan yorumlayıcı ilgilerini doğrudan doğruya metnin kendisine yöneltir. Ona göre yorumun veya edebi araştırmanın merkezinde, metni yazan kişinin değil de metnin kendisinin ve okuyucunun olması gerekir.

Barthes, 1960'lı yıllarda ve öncesinde, egemen yorum pratiğinin, yaygın edebi araştırma tarzının esas itibariyle bireycilik ideolojisini, kapitalizmle birlikte ortaya çıkan ve tek tek her insanı ya da kişiyi özerk bir varlık olarak gören modernist ideolojiyi yansıttığını savunur. Bu açıdan bakıldığında, onun dışa vurduğu "edebi eleştirinin odak noktasının değiştirilmesi talebi", elbette modern kapitalist topluma yönelik bir eleştiriyi ifade eder. Buna göre o, edebiyat eleştirisi pratiğinde yazarın otoritesine meydan okuyan bir demokratikleştirme çağrısıyla ortaya çıkar. Barthes, gerçekten de tıpkı otoriter yöneticilerin yurttaşların yönetime dengeli bir demokratik katılımına izin vermemeleri, bunu önlemeye çalışmaları gibi, bir metnin yazarına gösterilen kölece saygının okuyucu ve yorumcuların metnin yorumlanması sürecine katılımını engellediğini öne sürer. Kapitalizmi otoriteryanizmle özdeşleştiren, yazarın egemenliğini ise doğallıkla bireycilik, kapitalizm ve dolayısıyla otoriteryanizmle irtibatlandıran Barthes, yazarın otoritesini, Marksist kapitalizm eleştirisiyle bir analoji kurarak yıkmaya çalışır. Yazarın bütünüyle modern bir figür, bireyin saygınlığını keşfetmiş, onun prestijini ortaya koyan bir ürün olduğu gerçeğinin altını çizmeye özen gösteren Barthes'a göre, yazar bu dönemde metnin tek sahibi olarak görülürken, metnin birliğini mümkün kılan, ona ilişkin bütün okumaların kendisine yöneldiği, metnin en son gösterileni olarak değerlendirilir.

Derrida

Postyapısalcılığın gelişiminde vazgeçilmez diye nitelenebilecek bir yer ya da konum işgal eden bir diğer filozof da Batı metafiziğine uyguladığı dekonstrüksiyon ile tanınan Jacques Derrida'dır

(1930-2008). Onun da diğer yapısalcı ve postyapısalcılar gibi Saussure'ün dilbilim teorisinden etkilendiği söylenebilir. Hatta onun yapısalcı teorinin içerimlerini başka herkesten daha iyi okuduğu, sonuçlarını olabilecek en açık ve en tutarlı bir biçimde çıkarsadığı kabul edilir.

Différance: Derrida'nın hem yapısalcılık ve hem de onun yapısalcılığın son çözümlemede kendisinin bir devamı olduğuna inandığı Batı metafiziği karşısındaki eleştirel duruşunu gözler önüne serme noktasında başvurulacak temel kavram "*différance*" kavramıdır. *Différance*, onun Fransızcada "hem sonraya bırakma, erteleme" hem de "aynı olmama, başka olma" anlamlarına gelen "*différer*" fiilinden türettiği isimdir. Söz konusu fiilden türeyen isim "farklılık" anlamına gelen "*différence*" olmakla birlikte, Derrida sözcüğün yedinci harfi olan e'yi a yaparak *différance* sözcüğünü türetir. İki sözcük eşsesli sözcüklerdir, yani onların konuşma dillerindeki okunuşları aynıdır. Başka bir deyişle, söz konusu iki sözcük konuşmada hiçbir farklılık yaratmadığı için *différance* sözcüğü ilk anlamını *différence* sözcüğüyle olan yazılı karşıtlığından alır. Söz konusu farklılık sadece sessiz bir farklılıktır çünkü iki sözcük arasındaki farklılık belirtik olarak bir tek sözcükler yazıldığı zaman ortaya çıkar.

Derrida *différance* sözcüğünü, her şeyden önce Batı metafiziğinin temelini oluşturan mevcudiyet düşüncesine, mevcudiyeti temele alan klasik dil ve varlık anlayışına ve bu arada aklın gerçekliği temsil etmeye muktedir olduğunu dile getiren modern temsil anlayışına karşı çıkmak amacıyla uydurmuştur. Klasik dil anlayışının, Aristoteles'teki versiyonuna göre, gerçekten var olan şeyler "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlık ya da birinci dereceden tözlerdir. Söz konusu tözler temel mevcudiyetler olup, yazılı dil bu temel mevcudiyetlerin veya en temel şeylerin iki derece uzağında kalır. Derrida *différance* sözcüğüyle işte bu tabloyu tersine çevirmeye çalışır. Buna göre o, *différence* sözcüğüyle karşısına getirdiği *différance* sözcüğü arasında ses ya da

konuşma bakımından hiçbir farklılık bulunmadığını gösterirken, konuşmanın yazı karşısındaki önceliğini geçersiz kılar ve farklılığı yaratanın yazılı dil olduğunu gösterir. Buna göre, o gündelik deneyim ile Aristoteles'in metafiziğinin algısal olarak idrak edilmiş mevcudiyetlerinin temel olduğu düşüncesine karşı çıkarken, ister algısal nesneler ister soyut düşünceler olsun genel olarak mevcudiyet üzerinde yoğunlaşan klasik anlayışın dilin, özellikle de yazı dilinin önceliğini, değerini ve hatta meşruiyetini ortadan kaldırdığını söyler.

Dilde bulunan ve bir şeyin pozitif mevcudiyetinin idrakinden önce gelen, kendisinin *différance* adını verdiği bir şey olduğunu ileri süren Derrida *différance*ı, ikinci olarak anlamı temellendirebilmek, anlamın farklılıklar üzerinden kurulduğunu göstermek için kullanır. Gerçekten de onun bakış açısından anlamlandırmada asıl olan fark ve ayırımdır; dil içinde geçen bir sözcüğün kendinde sahip olduğu bir anlamdan ve sözcüğün gönderme yaptığı düşünülen anlaşılabilir bir kavramsal içerik veya özden söz etmek mümkün değildir. Anlamlandırma sürecinde, anlamı belirleyen şey göstergeler arasındaki farklılıklar olduğundan ve her gösterilen de bir başka şeyin göstereni olduğundan, sabit kalıcı bir anlam düşüncesinden söz edilemez.

Mevcudiyet Metafiziği: *Différance* kavramını, şu halde karşı çıktığı Batı metafiziğini eleştirmek için geliştiren Derrida, söz konusu metafizik anlayışına "mevcudiyet metafiziği" adını verir. Bu metafizik gerçekten var olanın bir, kendi kendisiyle özdeş ve değişmez olduğu inancıyla karakterize olur. Derrida, Batı metafiziğinin, ilk başlarından itibaren temel bir zemin ya da sebep, kendi kendisiyle özdeş olan mutlak bir başlangıç, kendisinden çıkan veya neşet eden her şeyi kontrol edip yönetme anlamında merkez olma işlevi gören bir Arşimet noktası tesis etme yönündeki çabalardan meydana geldiğini söyler. En azından Platon'dan itibaren mevcudiyet olarak tanımlanagelen bu kaynağın, kendini tamamıyla sunan ve kendisine bütünüyle yeten, kendinden

kaim bir şey olarak düşünüldüğünü belirtir. Ona göre bu kaynak ya da mevcudiyetin mutlak bir kesinlik alanı meydana getirdiğine inanılmıştır.

Böyle bir mevcudiyet metafiziği, varlık veya hakikatin birtakım mevcudiyetler yoluyla anlaşılmasını mümkün kılan bir ontoloji ya da varlık anlayışı doğurmuştur. Bilen öznenin, insan zihninin dolayımsız olarak kavradığı bu mevcudiyetlerin başında, Platon'un İdeaları, Aristoteles'in birinci dereceden tözleri, Descartes'ın düşünen tözü, deneyimci epistemolojilerin verilmiş olanları veya duyu verileri, geleneksel felsefelerin özleri vs. gelir. Bütün bu örnekler, mevcudiyet metafiziğinde insanın varlığın ve eşyanın bilgisini elde etmeye muktedir bir varlık olarak görüldüğünü telkin eder. Bu kendiliklerin insan tarafından "göstergelere başvurması gerekmeyen saf bir sezgi ediminde" kavrandığını dile getiren Derrida'ya göre, mevcudiyet metafiziğinde, söz konusu varlık ya da kendiliklerin bütünüyle ve dolayımsız bir biçimde mevcut olduklarının varsayılmasının nedeni budur.

Logosantrizm/Sözmerkezcilik-Sesmerkezcilik: Derrida, mevcudiyet metafiziğinin varlık ve bilgi noktasında gözettiği dolayımsızlığa ve buna bağlı olarak da yazı karşısında konuşmaya nasıl öncelik verdiğine işaret edebilmek için sözmerkezcilik veya akılmerkezcilik anlamında logosantrizmi gündeme getirir. Logosantrizm, Derrida'nın perspektifinden, Batı felsefesinde aklın geleneksel önceliğine ve irrasyonel olduğu varsayılan her şeyin marjinal ve önemsiz görülüp dışlanmasına gönderme yapar. Buna göre, logosantrizm, adı ister varlık, ister İdea ya da ister öz veya Tanrı olsun, biricik diye nitelenen ve kendi kendisiyle özdeş kabul edilen sabit veya değişmez temel bir ilkenin olduğu varsayımına bağlanır. Logosantrizm, bu yüzden aklın, mantığın ve konuşma dilinin önceliğini ya da merkeziliğini ifade eder. Bu anlayışa göre, dil düşünce ile doğrudan ilgili olduğundan ya da daha doğrusu konuşma dili hakikate tüm dolayımsızlığıyla nüfuz eden düşünceyle yakın bir ilişki içinde bulunduğundan, yazı

konuşma diline nazaran ikinci planda olmak durumundadır.

Derrida, şu halde Batı felsefesinin, mevcudiyet metafiziği ve logosantrizmden dolayı hakikatin kaynağının veya köklerinin sözde yattığına inanma noktasına geldiğini söyler. Buna göre mutlak hakikatin kaynağı ve yaratıcısı olarak görülen konuşma dilinin temel ilkesi, akıl ya da mantık anlamında *logos*un mevcudiyetidir. Konuşma, Batı felsefesinde, bu yüzden hakikatin, iyiliğin, sahiciliğin ilahi sesi olarak anlaşılırken, yazı büsbütün değerden düşürülerek, otantik olmayışı ifade eden kurmaca, uydurma veya yapıntı benzeri sözcüklerle nitelenmiştir. Demek ki aşkın bir varlığın, evrensel aklın, en önemlisi de Tanrı'nın sesini sadece konuşmada duyurabileceği düşüncesi, Derrida'ya göre, bir başka hatalı düşünce ya da yanlış tasarım olarak sesmerkezciliğe yol açmıştır. Sesmerkezciliği mevcudiyet düşüncesi ya da varsayımının kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendiren Derrida, *logos* merkezli bir düşünme biçiminin bütün bir Batı felsefesine hâkim olmasının birkaç önemli sonucu olduğunu ileri sürer.

Bir kere böylesi bir *logosantrik* düşünce yoluyla, varlık mevcudiyet formu içerisinde ele alınırken, varlığın hakikati de çokluğa ve farklılığa yer bırakmayacak şekilde, rasyonel bir felsefe üzerinden evrensel bir forma taşınmıştır. Derrida, bunun çok aşikâr bir sonucunun dil felsefelerinde sorgusuz sualsiz benimsenen tekanlamlılık fikrinin hâkimiyeti olduğunu söyler. Bu ise çokanlamlılığın, dilin ve dolayısıyla da insanlığın dışında bir yere itilmesi anlamına gelir. Derrida, ikinci olarak Batı felsefesinde, *episteme-doksa,* form-madde, içerisi-dışarısı, numen-fenomen benzeri ikili ya da kutupsal ve hiyerarşik karşıtlıkların zemininde de söz konusu *logosantrik* düşünme tarzının bulunduğunu söyler.

***Dekonstrüksiyon*:** Derrida, yoğun bir biçimde eleştirdiği Batı metafiziğini ve ondan ayrılmaz olan logosantrizmi, en azından onun hatalı önkabullerini göstermek suretiyle istikrarsızlaştırmak amacıyla, *différance* anlayışını önemli ölçüde öngören yeni bir yön-

tem ya da felsefe anlayışı geliştirir. Bu yeni yöntem ya da felsefe anlayışı, salt onun adıyla anılacak şekilde "dekonstrüksiyon" ya da "yapıbozum" olarak geçer. Bir yöntem olarak dekonstrüksiyon öncelikle, yıkmaktan ziyade bir "bütünün" nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya işaret eder. O, esas itibariyle felsefi metinlerde anlamın, özellikle dışlanan boyutlarını, bastırılan unsurlarını ve metinde geçen argümanlarla tezlerin kendi kendilerine karşı dönebileceklerini gözler önüne sermeye çalışan bir okuma ve anlamlandırma yöntemidir.

Buna göre dekonstrüksiyon, her şeyden önce metinlerin okunması ya da yorumlanması sırasında kullanılması gereken bir dizi okuma tekniği, anlamın sırasıyla yazar, metin ve okuyucular tarafından oluşturulma tarzlarıyla meşgul olan bir anlam felsefesi olmak durumundadır. Nitekim Derrida dekonstrüksiyona anlamın farklı bağlamlarda nasıl kurulduğunu izleme görevi verir. Dekonstrüksiyonun, özellikle mevcudiyet metafiziği ve onunla yakından ilişkili *logosantrizm* bağlamında gündeme gelen ikinci ve çok daha temel bir anlamı, onun metnin kendisine dayandığı ikili karşıtlıkları ortaya çıkarıp, bu karşıtlıkları infilak ettirmeyle ilgili görevine işaret eder. Buna göre Batı metafizik geleneği içinde ortaya konmuş olan bütün metinlerin varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, numen-fenomen, olgu-değer gibi hiyerarşik karşıtlıklara dayandığını ileri süren Derrida, hiçbir şekilde yansız olmayan bu karşıtlıklarda daha güçlü, gerçek ya da daha doğru olduğu düşünülen ilk öğeler, yazarın kendisinin veya eserin ait olduğu kültürün tercihlerini yansıtan imtiyazlı kavramlardır. Örneğin akıl, aşkın ve eril kavramları, metin ya da söylem dışına itilmiş, bastırılmış, dışlanmış ve gizlenmiş olsa da her halükârda varsayılan tutku, ampirik ve dişil karşıt kavramlarına bağlanır.

Dekonstrüksiyon, söz konusu kavram çiftlerinden birincilerin imtiyazını ortadan kaldırır ve önceliğini yıkarken, kavramlar arasında eşitlik sağlamaya ya da bu kez ikincileri imtiyazlı kılmaya kalkışır. Bu yapıldığında ise Derrida'ya göre, özdeşlik-

lerden ayrılıklara, birliklerden parçalara, ontolojiden dil felsefesine, epistemolojiden söz sanatına doğru bir algı kayışı gündeme gelir.

Foucault

Postyapısalcı düşünce geleneği içinde karşımıza çıkan Michel Foucault (1926-1984), aslında tek bir gelenek içine sıkıştırılamayacak kadar önemli ve etkili bir filozoftur. Onun önemini ve büyüklüğünü göstermek üzere, 20. yüzyıl için "Foucault Çağı" diyenlerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur.

Foucault'nun farklı pek çok projesinde, beşeri varoluşun somut gerçekliğinde temellenen ve insanın kurtuluşu amacına yönelmiş bir düşünme tarzının peşinden koştuğu kabul edilir. Bu yüzden esas ilgisi beşeri özgürlüğe dönük bir ilgi olan Foucault'nun eserlerinden pek çoğu kurtuluş ya da özgürleşme deneyimi üzerine çokyönlü araştırmalardan meydana gelir. Bu deneyimin esas itibariyle koyulan kurallar, getirilen sınırlamalarla ilişkili yönleri söz konusu olduğunda, onun toplumların insanlara şöyle ya da böyle dayattıkları kurumsal kafeslere ek olarak insanların özellikle başkalarından tecrit olunmuşluklarında zaman zaman içine düşebildikleri psikolojik kafesler üzerinde yoğunlaşmış oldukları söylenebilir.

Foucault, söz konusu yapı ve kafesler dışında yüzyıllar boyunca hiç sorgulanmamış olan, sorgulanmadıkları için de doğallaşıp insanlara ikinci bir doğa olarak sunulan düşünce ve anlayışları da tartışıp sorgulama çabası vermiştir. Sözgelimi kökleri Antik Yunan'a kadar geri giden bu düşüncelerden biri, her insan varlığında rasyonel bir yapıya sahip bir öz, ruh ya da temel bir benlik bulunduğu düşüncesidir. Foucault, sadece bu türden düşünceleri değil fakat toplumun "normal" diye nitelediği düşünce ya da yapıların ebedi bir geçerliliğe sahip olduğu düşüncesine karşı çıkmak suretiyle birtakım toplumsal yapıların meşruiyetini de sorgulamıştır. Bu yüzden o, bir yandan toplumsal yapıların keyfi olmaları ölçüsünde değiştirilebilir olduklarını, diğer yan-

dan doğal gibi görünen unsurların aslında değişime uğratılabilir toplumsal yapımlardan daha fazla hiçbir şey olmadıklarını gözler önüne serme çabası içinde olmuştur.

Foucault'nun bu bağlamda, önce ve çok uzun bir süre boyunca, sosyal disiplini hayata geçirmekle kalmayıp devam ettirmeye yarayan mekanizmaları toplumda kontrolü elinde tutanların bakış açısından ele alarak açıklamaya çalıştığı, fakat sonradan Nietzsche'nin etkisiyle özdenetim ve kendi kendini disipline etme düşünceleri üzerinde durmaya başladığı söylenebilir. Buna göre o, başlangıçta bilgi sistemleri üzerinde yoğunlaşan arkeolojik bir bakış açısı benimsemiştir. Söz konusu arkeolojik yaklaşımın en önemli sonuçlarından birinin özneyi, yapısalcılığın antihümanizmine uygun olarak, Kant'tan beri hâkim olan hümanizmde oynadığı merkezi rolden uzaklaştırması olduğu söylenebilir. Foucault, sonraki dönemde ise esas itibariyle iktidar tipleri üzerinde yoğunlaşmış ve bu kez "jeneoloji" ya da "soykütüğü yöntemi"ni benimsemiştir.

Arkeolog Olarak Foucault: Arkeoloji, Foucault tarafından belirli bir dönemin düşüncesini karakterize eden çok farklı kavramların, yöntem ve teorilerin bütün bir alanının temelinde bulunan, onu mümkün kılan entelektüel yapıları veya tarihsel *a priori*leri gözler önüne sermeyi amaçlayan bir analiz yöntemi olarak tasarlanmıştır. Bir arkeolog olarak Foucault, geleneksel arkeologlarca yapıldığı gibi, bir halkın hayat tarzını açımlamaktan ziyade, belli bir halkın, Avrupa toplumunun bilgi tarzını açımlamaya, gözler önüne sermeye çalışır. Bunu da şu ya da bu olgunun bilgisini ifade eden iddiaların ortaya çıkışından önce iş görmeye başlayan birtakım arkaplan kabulleri gün ışığına çıkartarak yapmaya çalışır. Arkeolojisini, ne tarihin ne de bilimin bir parçası olarak tanımlarken, Kant'ta geçtiği anlamıyla *a priori* terimini kullanan Foucault, doğallıkla araştırmasının, insan zihninin bilgi için gerekli evrensel önkabuller ağını meydana getiren temel yapılarını ortaya çıkarmaya çalışmış olan Kant'ın araştırmalarına benzedi-

ğini en azından ima eder. Şu farkla ki o, arkeolojisinin gözler önüne sereceği, evrensel ve zorunlu *a priori*lerden ziyade tarihsel *a priori*lerden söz ettiği için Kant'ın insan bilgisinin zorunlu ve evrensel *a priori* koşullarıyla ilgili araştırmasına, yeni veya çağdaş diye nitelenebilecek bir dönüşüm kazandırır. Bu bağlamda kendisinden çokça ilham aldığı Kant'ın terminolojisinde yaptığı bu değişiklik, aslında pek çoklarına göre, Foucault'nun, bütün insanlara ortak olan tek ve değişmez bir bilgi tarzı olamayacağını göstermeye yarar. Buradan hareketle söz konusu değişikliğin, onun evrensel bilginin yerine zamana ve mekâna bağlı olarak değişen bilgi tarzları veya *episteme*lerin çokluğu olabileceğini dile getiren görüşünü Kant'ın görüşünden çok daha ileri bir noktaya taşıdığı söylenebilir.

Foucault'nun söz konusu arkeolojik araştırmasının ilk örneği, deliliğe dair bir araştırmadan meydana gelir. Buna göre Avrupa kültürü içinde bazı temel kurumların ortaya çıkışının temelinde bulunan tarihsel koşulları soruşturan Foucault, esas olarak da toplumdan, egemen anlayışın bakış açısından sözde "deli" oldukları gerekçesiyle dışlanmış olanları konu alan toplumsal tanım ve tutumlar üzerinde yoğunlaşır. Onun bu bağlamda vardığı en önemli sonuçlardan biri, söz konusu "delilik" kategorisi içine sokulan bireyler öbeğinin tarihsel dönemlere göre değiştiğidir. İşte bu çerçeve içinde kişinin tarihi, toplumsal yapıları ve bireyleri anlamak istiyorsa eğer, zaman dışı ve değişmez özler üzerinde değil de değişen tarihsel koşullar üzerinde yoğunlaşması gerektiğini söyleyen Foucault'nun arkeolojik araştırmasına konu ettiği bir başka temel kavram da bilgi ya da *episteme* kavramı olmuştur.

Buna göre o, her şeyden önce her bir dönemin kendine özgü bir *episteme*si, bilgi tarzı veya epistemik yapısı olduğunu öne sürer. *Episteme*, tarihin belli bir dönemi boyunca neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenemez, çok daha önemlisi neyin duyulabilir neyin duyulamaz olduğunu belirleyen "söylem" veya "algılama-kavrama" çerçevesidir. O, her çağın

*episteme*sinin iki ayrı yönü olduğunu söyler. Buna göre, "genellik" olan birinci yönüyle *episteme*, belirli bir çağda bilginin imkânının koşullarını belirler; her çağda bilgilerin birliğini yöneten uygun bir *episteme* bulunmasının nedeni budur. "Derinlik" olan ikinci yönüyle, o, bilgileri en temelinden başlayarak belirginleştirmeye yarar. Bir çağın, bu çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir *episteme* tarafından belirginleştirildiğini söyleyen Foucault, her yeni *episteme*nin bir kopukluğu, bir süreksizliği ihtiva ettiğini, bir çağın *episteme*sinden bir başka çağın *episteme*sine geçişte bir kopuş yaşandığını iddia eder. Başka bir deyişle, epistemolojik dönüşümler, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Birbirlerini hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın izleyen söz konusu *episteme*ler arası ilişkilere egemen olan yasa, mutlak süreksizliktir.

Söz konusu süreksizlik söylemini bilginin düzenli birikimi ya da aklın tedrici ilerlemesi olarak ortaya konulmuş bulunan geleneksel tarih anlayışına karşı çıkmak için benimseyen Foucault, klasik *episteme*nin merkezinde doğanın, modern *episteme*nin merkezinde ise insan kavramının bulunduğunu ileri sürer. O, bu yüzden tutarlı bir insan anlayışı veya telakkisi geliştirmenin, modern *episteme*de, Kant'tan beri felsefenin temel projesi olduğu kanaatindedir. Bu çerçeve içinde insanın hem özne hem de beşeri bilimlerin konusu olarak nesne oluşunu tartışan Foucault, özne olarak insan ile nesne olarak insan ayrımını formüle etmenin üç modern yolunu birbirinden ayırır: Her şeyden önce, özellikle Kant'la ilişkilendirilecek olan ve bilginin imkânının koşullarını ortaya koyan transandantal bir özne ile bilimsel bilginin ampirik nesnesi arasındaki ayrım vardır. İkinci olarak, özellikle Husserl ile irtibatlandırılabilecek bir şey olarak, düşünen *cogito* ile düşüncenin nesnesi ve sınırı olarak karşılaşılan düşünülmemiş arasındaki bölünme söz konusudur. Üçüncü olarak da esas itibariyle Heidegger ile ilişkilendireceğimiz, beşeri varoluşun tarihsel anlamını kökenine doğru geri giderek yeniden yakalama ile bu kökeni her seferinde erişilebilir olmayan bir geçmişe doğru geri çekme arasında bir bölünme vardır. Ona göre, söz konusu her

üç bölme de beşeri nesnelliği, sırasıyla bilim, yaşama dünyası ve tarih yoluyla anlayıp yorumlama çabasından doğar.

Jeneolog Olarak Foucault: Foucault, ikinci dönemine geçişle birlikte, sadece yeni konulara yelken açmakla kalmaz fakat söz konusu yeni konulara uygun düşen bir metot benimsemek suretiyle, yöntem anlayışını da değiştirir. Bu dönemin temel konuları bilgi/iktidar, ceza ve gözetim; yöntemi de ona göre, bilgi/iktidar konusunu ele almaya en uygun düşen yöntem olarak jeneolojidir.

Gerçekten de o, jeneolojiyi esas itibariyle modern iktidar formlarının özünü ve gelişimini analiz etme yöntemi olarak kullanır. Modern toplumun liberal evrim geleneğinin, insanın aydınlanma, hakikat ve özgürleşme yönünde ilerlemesinin bir parçası olmadığını ileri süren Foucault'ya göre, modern toplum bir başka tahakküm ve disiplin formu olup, güç ilişkileri ve iktidar/bilginin kusursuz bir örneğini meydana getirir. O, tarihin sürekli bir değişim ve ilerleme süreci olmadığını, aksine görünen düzen ve kontrolün altında yatan düzensiz iktidar mücadelelerinin kaos ve çatışmanın öyküsü olduğunu söyler. Tarihi bu şekilde bir tahakküm ve tabi kılma öyküsü olarak gören Foucault, özgül kurumlarla söylem formlarının köklerini çıplak iktidar mücadelelerinde arayan jeneoloji projesi içinde, bireylerin modern iktidar/bilginin sonuçları olarak nesneler ve özneler şeklinde nasıl oluşturulduklarını veya kurulduklarını araştırır.

O, özellikle kariyerinin bu ikinci döneminde, güç ya da iktidarı bir toplumsal iktidar olarak anlayıp söz konusu iktidarın özgürlüğü sınırlayıcı ve insanları manipüle edici bir şey olduğu düşüncesini benimser. Burada sözü edilen iktidar, iktidarları bir tahakküm unsuru olarak gerçekleşen bireylerin ya da hükümetlerin iktidarı değildir; o, daha ziyade kurumsal bir çerçeve içinde ortaya çıkan iktidarı ifade eder. Foucault söz konusu iktidarın, birtakım sosyal pratikler yoluyla tesis edildiği iddiasındadır. Özellikle belli bir kimseden gelmemek anlamında yüzsüz oldu-

ğunu söylediği iktidarın o, bilgiyle yakından ilişkili olduğunu, daha doğrusu bilgiden ayrılmaz olduğunu ileri sürer. Buna göre, bilgi sadece güç ya da iktidar olmakla kalmaz fakat iktidarı elinde tutanlar bilgiyi de bir şekilde kontrol ederler. İktidarla bilgi arasındaki bu zorunlu ilişki, en iyi bir şekilde modern devletin doğasında ortaya çıkar. Buna göre devlet, iktidarı artarken, kendi sınırları içindeki sosyal grupları tanımlamak, sayılarını planlamak ve disipline edip kontrol altında tutmak için yeni söylem formları geliştirmeye çalışır.

POSTMODERNİZM

Çağdaş felsefenin Kıta felsefesi tarafından temsil edilen eleştirel boyutunun en kusursuz temsili veya örneğiyle postmodernizmde karşılaşılır. Gerçekten de postmodernizmi belirleyen şey, öncelikle modernliğe veya Descartes tarafından kurulan modernizme yönelik radikal bir eleştiri olmuştur. Postmodernizm her şeyden önce modernliğin akılcılığına, aklın bütün alanlarda, insanlığın tüm problemlerini çözebilecek mutlak otorite olmasına itiraz eder. O, modernitenin ahlaki iddialarına, modern öznede temellenen evrensel etik düşüncesine, bireycilik ve yararcılık benzeri etik anlayışlara şiddetle karşı çıkar. Kısacası postmodernizm modern çağın tüm meşrulaştırıcı söylemlerine, büyük anlatılarına karşı çıkışı, bilginin geçmişte temellendirildiği meşrulaştırıcı öykülerden beslenen kuşkuyu ifade eden negatif bir felsefe anlayışı olmak durumundadır.

Postmodernizm, yine aynı çerçeve içinde, felsefenin, insanlığın bilim aracılığıyla gerçekleşecek özgürleşmesini ve evrensel olarak geçerli insan bilgisini öğretebilmek için ihtiyaç duyulan birliği insana temin edebileceği düşüncesine de saldırır. O, evrenselciliğe de karşı çıkarken, genel geçer ve yansız bir bilgi anlayışını ve temelciliği hiçbir şekilde kabul etmez. Nitekim

postmodernizm tek, değişmez ve evrensel bir akıl yerine, çeşitli akılların varoluşundan söz etmeyi ve bilginin göreliliğini ve bağlama bağımlılığını vurgulayıp, akıl, hakikat ya da bütünlük yerine, Wittgensteincı dil oyunlarından söz etmeyi ifade eder. Gerçekten de teori ve hakikat kavramlarına da kuşkuyla bakan postmodern düşüncede teori, belli bir mesafeyi korumak anlamında hiçbir şekilde masum değildir; hakikat ise tarafsızlık ve nesnellik bağlamında naif bir şey olmanın çok uzağındadır.

Postmodern felsefe ya da bakışı benimsemiş pek çok çağdaş filozoftan söz etmek mümkün olmakla birlikte, bu filozoflardan en fazla Jean- François Lyotard ile Jean Baudrillard'ın öne çıktığı söylenebilir. Başka bir deyişle en iyi bu iki filozof tarafından temsil edilen postmodernizmin ortaya çıkışında üç neden ya da faktörün önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu faktörlerden birincisi, Aydınlanmaya hemen tüm yönleriyle karşı çıkan postmodernizmin Aydınlanmadan kopuşunun, Nietzsche, Heidegger, yapısalcılık ve postyapısalcılığın antihümanizmi ve özneye yönelik eleştirisi tarafından hazırlanışına işaret eder.

Postmodernizmin doğuşunda ikinci olarak, Avrupa'nın 20. yüzyıldaki politik tarihinin çok etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bu tarih, her şeyden önce iki büyük dünya savaşına, faşizmin Almanya, İtalya ve İspanya'daki yükselişine, Avrupa kaynaklı sömürgeciliğe, modern ve aydınlanmış Avrupalıların Avrupalı olmayan boylara ya da barbar komşularına uygarlık götürme teşebbüslerine, sömürgelerin sözde uygar devletlere karşı verdikleri kurtuluş savaşlarına tanıklık etmiştir. Bu tarih hepsinden önemlisi, başta Yahudiler olmak üzere, milyonlarca insanın sistemli bir biçimde ve bilimsel usullere uygun olarak soykırımdan geçirilmesine tanıklık etmiştir. İşte bütün bu olumsuz ve beklenmedik gelişmelerin, Batı'nın hümanizmine, ilerlemeciliğine, iyimserliğine ve kendisinin barbarlığın antitezi olduğu iddiasına gölge düşürüp modernizmin sorgulanmasına neden olmak suretiyle, postmodernizmin doğuşunda etkili olduğu söylenebilir.

Postmodernizmin doğuşunda önemli bir rol oynayan sonuncu faktör ise bu kez hem tarihsel ve hem de entelektüel bir faktör olarak, Marksizmin 20. yüzyıldaki kaderi olmuştur. Postmodernizmin bakış açısından modernizmin ayrılmaz bir parçasını oluşturan Marksizm, teoriden pratiğe doğru olan evrimini bu yüzyılda tamamlamış ve birtakım sosyalist rejimlerin resmi öğretisi haline gelmiştir. Ama bu evrim her şey bir yana gerçekte, insanı özgürleştirme, insanın yabancılaşmasına son verme ve insanlığı kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan Marksizmin baskıcı, totaliter rejimlerin temel, doktriner dayanağı haline geldiğini göstermiştir. Bu durumun en açık kanıtı ise partiden atılan entelektüeller, açılan toplama kampları, Stalin dönemi katliamları, Macaristan'ın 1956, Çekoslovakya'nın da 1968 yılında Sovyetler Birliği tarafından işgali, Çin'de kültür devrimi adı altında gerçekleştirilen zorbalık ve aşırılıklardır. İşte bütün bu gelişmeler postmodernist filozoflara, Doğu'nun Batı'dan daha masum olmadığını, daha doğrusu Doğu ve Batı'nın modernliğin iki ayrı yüzü olduğunu, şu farkla ki Batı kapitalizminin ekonomik rasyonalizasyonunun yerini Doğu'da bürokratik rasyonalizasyonun aldığını gösterdiği için postmodernizmin doğuşunda bir kilometre taşı meydana getirir. Başka bir deyişle, Marksizmin en azından uygulamadaki apaçık başarısızlığı, postmodernizmin şiddetle karşı çıktığı Aydınlanma projesiyle modernizmin iflasının kesin ve nihai bir kanıtı olduğu için postmodernizmi hazırlayan en önemli etken ya da evrelerden biri olmak durumundadır.

Lyotard

Jean-François Lyotard (1924-1998), postmodernizmini iki farklı şekilde öne sürer. Buna göre, onun postmodernizmi her şeyden önce bir süreden beri içinde yaşadığımız yeni dünya düzeni ve toplumla ilgili bağımsız ve yeni bir perspektifi ifade eder. Lyotord, postmodernizmi aynı zamanda hakikatin keşfedilen değil de yaratılan bir niteliğe sahip olduğu düşüncesinden hareketle, modern felsefeyi karakterize eden düalizm, akılcılık, evrenselci-

lik ve özcülük benzeri temel felsefi tutumlara karşı çıkışla belirlenen alternatif bir felsefe anlayışı olarak öne sürer.

Lyotard'ın, biraz da bu duruma bağlı olarak postmodernizmin gelişimine iki şekilde katkıda bulunduğu kabul edilir. Buna göre o, her şeyden önce 1970'li yıllarda felsefi modernizm ile modern pek çok gelişmeye karşı şiddetli bir hücum başlatmıştır. Dönemin pek çok Fransız entelektüeli gibi, başlangıçta azımsanmayacak derecede etkisi altında kaldığı Marksizmi tam da bu sıralarda terk eden Lyotard, modern siyasetin iki temel ideolojisinden birini meydana getiren Marksizmi olduğu kadar, liberal kapitalizmi de çok sert ve yoğun bir şekilde eleştirir. Bununla birlikte, onun öfke ve kızgınlığı esas itibariyle modern bilimle teknolojiye ve onların, özellikle de birtakım yeni teknolojiler yoluyla dünyayı koruma ve insanın ilerlemesinin motoru olma iddialarına yönelmişti. Bilimsel ve teknolojik gelişmenin insanın kurtuluşundan çok acılarının ve huzursuzluklarının nedeni olduğunu dile getiren Lyotard'a göre, bilimsel ilerleme insanı aydınlatmaktan ve zenginleştirmekten ziyade gelir dağılımında büyük uçurumlara, zengin ile fakir ayrımına yol açarak, Batı'nın sömürüsünü teşvik etmiştir. Bilim ve teknolojinin totalitarizminin modern dünyayı yönetebileceğini hiç kuşku yok ki kabul eden Lyotard, bununla birlikte görünenlerin gerisinde hem aklın hem de bilimin iktidarına meydan okuyacak, onu yerle bir edecek bir yabancılaşma, nefret ve öfkenin gelişmekte olduğunu ileri sürer.

Lyotard'ın felsefesi de, Kıta felsefesinin eleştirel yaklaşımını cisimleştiren diğer pek çok düşünür gibi sadece zemini temizleyip tüm çıplaklığıyla ortaya koyan bir eleştiri dilinden meydana gelmez. Onun bir de oldukça önemsenen bir imkân dili söz konusudur. Başka bir deyişle o, düşüncesinin söz konusu eleştirel boyutuna ek olarak, çoğulculuk ve çeşitliliğe dayalı bir hakikat anlayışı ve alternatif bir toplum telakkisi ortaya koyan pozitif düşünceleriyle de önem kazanır. Wittgenstein'ın dil oyunları anlayışına dayanarak, modern biliminin mutlakçılığının yerine

her biri kendi entelektüel kabulleriyle inançlarına sahip paradigmalar veya dil oyunları düşüncesini geçirir. Bütün söylemlerin aynı ölçüde geçerli olduğunu, modern bilimin dahi bir başka ideolojiden daha fazla hakikat iddiası içinde olamayacağını ileri süren Lyotard'a göre, olup biten her şey ve bu arada bilumum olumsuzluklar modern bilimin dil oyununun diğer dil oyunlarına baskın çıkmasının bir sonucu olmak durumundadır.

Postmodern Durum: Lyotard, önce postmodernliği ele alırken, onu şimdiki zamanın sanayi sonrası veya postendüstriyel toplumuna karşılık gelen bir durum olarak tanımlar. Ona göre, söz konusu toplum şekli, endüstriyel toplum veya sanayi öncesi toplum benzeri eski toplum biçimlerinin tersine, bilgi ve enformasyon teknolojisinin merkezi bir rol oynadığı bir üretim tarzına dayanır. Bu yüzden onu en fazla bilginin postmodern toplumda aldığı form ilgilendirir. Fakat Lyotard, bundan önce moderni ele alıp onu karakterize eden şeyin üst veya büyük anlatılara inanç olduğunu ileri sürer.

Gerçekten de ona göre, meşrulaştırıcı üstanlatılara inanç ya da tevekkül, ona göre "Batı" adı verilen tercihin özünde bulunur. Lyotard, işte bu iddiasının bir parçası olarak, bilimsel bilginin, anlamlı bir bağlama oturtulmak suretiyle meşrulaştırılmasında merkezi bir rol oynayan büyük anlatılar üzerinde yoğunlaşır. Söz konusu üstanlatıları bilim ve devleti meşrulaştırmada oynadıkları rolle tanımlayan Lyotard'a göre, onlar dünya tarihinin veya genel olarak insan hayatının anlamıyla ilgili felsefi açıklamalar veya yorumlar olmak durumundadırlar. Hepsi de bir amaç ortaya koyan veya bütün faaliyetlerin kendisine doğru yöneldiği bir hedef belirleyen üstanlatılar çok sayıda olmakla birlikte, bunlar arasından iki tanesi, Aydınlanma anlatısı veya modern bilimin nesnel bilgi anlatısı ile Hegelci idealizmin veya Marksizmin toplum anlatısı çok öne çıkar.

Bunlardan sözgelimi birincisi, modern bilimin bir yandan doğru bilgiler ile faydalı teknolojiler üretmesini gerekçe göstere-

rek insanlığa yakışan refahı temin ettiğini dile getirirken, diğer yandan da dünyayı yüzyıllar boyunca boyunduruk altına almış cehaletten, karanlık ve hurafelerden kurtarmak suretiyle insanlığı özgürleştirdiğini öne sürerek, bilimsellik adına yapılan her şeyi meşrulaştırır. Lyotard, buradan hareketle her iki üstanlatının da temel amacının, ilerlemenin mutlak anlamda kaçınılmaz olduğu varsayımı temelinde, aklın politikada, üretimde, kısacası hayatın her alanında nasıl tek otorite haline getirilebileceğini göstermek olduğunu ileri sürer. O, büyük anlatıların geçmişte olanlara, şimdi yaşananlara ve gelecekte yaşanacak olanlara ilişkin, her durumda kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü bir açıklamaya sahip olmaları nedeniyle, mantıksal bir düşünce sistemi içinde hemen her şeyi anlamlı hale getiren evrensel tarih felsefeleri olarak da görülebileceklerini söyler.

Lyotard, söz konusu büyük anlatılarla ilgili en büyük güçlüğün, bu anlatıların otoriteryan olmalarından kaynaklandığını ileri sürer. Gerçekten de ona göre, büyük anlatılarda bireyler baskı altına alınır ve kendilerinin büyük anlatının kontrolünü elinde tutanların amaçlarına kurban edilmiş olduklarını görürler. Buna göre, Sovyet modelinde Marksizm bütün bireylerden, Komünist Parti bütün hakikatleri tekelinde bulundurduğu için partinin çizgisinde olmalarını istemiştir. Lyotard oldukça büyük bir önem arz eden argümanıyla, söz konusu büyük anlatının nasıl bireysel inisiyatifi öldürerek terör estirdiğini, muhalefeti acımasızca bastırıp yaratıcılığı öldüren totaliter bir toplum modeline götürdüğüne işaret eder.

Postmodern Dünyanın İki Ayrı Veçhesi: Lyotard, nasıl ki modern zihniyet üstanlatılara inançla belirleniyorsa, ona tamamen karşıt olan postmodern perspektifin de bütün insani faaliyetleri ve değerleri bir şekilde kuşatan büyük anlatılara karşı inançsızlıkla, totaliteryanizmin her şekline dönük bir reddiyeyle karakterize olduğunu söyler.

Lyotard, sanayi sonrası toplumun veya postmodern zihniyetin üstanlatılara karşı inançsızlıkla karakterize olmasına rağmen, söz konusu toplum düzeninde yönetici veya karar vericilerin toplumu gücü ve etkinliği her geçen gün biraz daha artan bir makine ya da birlikli bir sistem olarak gören bir üstanlatıya göre iş gördüklerini söyler. Postmodern dünyada, öğelerinin ölçümlenebilir ve bütünün de belirlenebilir olmasını gerektiren bir mantığa bağlanmış olan karar vericilerin bütün sosyal meseleleri girdi-çıktı analizleriyle ele aldığını ileri süren Lyotard, bilginin niceliksel, mekanik ve hesaplanabilir bir şey olarak tasarlanma durumuna geldiğini dile getirir. O, yine bu tür bir paketlenebilir, mekanik enformasyonun hayatın bütün yönlerini kuşatma eğilimi sergileyen bir sosyal bilince yol açtığını tüm ayrıntılarıyla gözler önüne serer. Bu tür bir sosyal bilincin şu ya da bu düzeyde, belli bir teröre yol açması kaçınılmaz olduğuna göre, Lyotard'ın postmodern zihniyetle ilgili görüş ve tartışmaları insanın bilgisayara dayalı, hesaplayıcı teknolojik düşünmenin baskılarından kurtarmaya yönelik bir çaba olarak görülebilir.

Bu yüzden, onun projesine iki yönlü bir proje denilebilir. Onun projesi gerçekten de bir yandan yeni zamanların ruhunu tasvir etme çabası verdiği için betimleyici fakat diğer yandan varlığını postmodern dünyada da bir şekilde sürdürdüğünü gördüğü modernist yaklaşımın totaliter yönlerini aşmanın bir yolunu kabul ettirmeye çalıştığı için normatif veya buyurucudur. İşte bu durumun bir sonucu olarak, Lyotard, postmodern tarihsel dönemi hem totaliteryanizm eğilimi gösteren hem de özgürleşme potansiyeli içeren bir çağ olarak gösterir.

Bilgi Merkantalizmi: Lyotard, dolayısıyla enformasyon devriminin büyük bir öneme sahip olduğunu ifade eder. O, bu noktada Foucault'nun iddiasına koşut bir iddia öne sürer. Başka bir deyişle, Lyotard da farklı zaman kesitleri veya tarihsel dönemlerin kendileriyle beraber, ne türden tümce ya da önermelerin bilgi addedileceğini belirleyen bir mantık getirdiklerini iddia eder. Bir

gün gelip, bilgisayarların enformasyon sistemleriyle uyarlı veya tutarlı olmayan malumatın bilgiden sayılmayacağını savunur.

Lyotard malumatın bilgisayar verisi olarak paketlendiği, alınıp satıldığı bu sürece, "bilginin ticarileşmesi" veya "bilgi merkantalizmi" adını verir. Yine aynı bağlamda, çokuluslu şirketlerin çok büyük ölçekli malumat bankaları üzerinde giderek artan bir kontrol elde ettiklerini, yatırım kararlarının ulus devletler atlanarak alındığını söyleyen Lyotard, işte bu noktada, giderek daha gayrikişisel ve gayriinsani bir görünüm kazanan bilimsel bilginin bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kaldığını ileri sürer. Buna göre böyle bir bilginin küresel düzeydeki savunucuları, onun bilgi olarak rolünü meşrulaştırma ihtiyacı hissettikleri için onun yabancılaştırıcı ve insansızlaştırıcı yönlerini telafi edecek mekanizmalara ihtiyaç duyarlar. Lyotard, bu noktada da kalmayıp tıpkı Foucault gibi, bilimsel bilgiyle kurumsal yapılar, bilgiyle iktidar arasındaki bağa dikkat çeker. Ona göre, politik yönetimler gerçekten de bilginin ne olduğunu belirleyen süreç ve faaliyetlerde çok önemli bir rol üstlenirler.

Baudrillard

Postmodern düşüncenin önemli bir diğer filozofu da postmodern dünyayı en az Lyotard kadar derinlemesine analiz eden Jean Baudrillard'dır (1929-2007). Onun düşüncesinin de iki ana dönemden geçtiği kabul edilir. Düşüncesinin birinci döneminde, Baudrillard tüketim toplumuyla söz konusu toplum biçiminin nesneleri üzerinde çalışırken, daha ziyade üretim ve tüketim etrafında örgütlenen toplumsal düzen içinde gündelik hayata bakışta kullanılabilecek birtakım eleştirel perspektifler geliştirme çabası içinde olmuştur. Onu 1970'li yılların ortalarından itibaren bu kez yeni iletişim, enformasyon ve medya teknolojilerinin etkileri üzerinde çalışırken ve yeni bir dönemin başlangıcını haber verirken görürüz. Bu dönemde modern toplumdan radikal bir kopuşun yaşandığını, yeni ortaya çıkan postmodern toplumun yeni bir söylemi gerekli kıldığını ileri süren Baudrillard, sadece

öznenin ve moderne özgü ekonomi politiğin değil anlamın, hakikatin, toplumsalın ve gerçeğin yok oluşunu da ilan eder.

Postmodern Dünya: Baudrillard, 1970'li yılların ortalarında, tarihte, modern öncesi sembolik toplumlarla modern kapitalizm arasındaki kopuş kadar radikal bir bölünmenin yaşandığını iddia eder. Buna göre o, öncelikle sembolik mübadele etrafında organize olan modern öncesi toplumlar ile üretime dayanan, üretim olgusuna göre örgütlenen modern toplumlar arasında keskin bir ayrım yapar. Birincisinden ikincisine geçişin tarihin en önemli anlarından birini meydana getirdiğini ileri süren Baudrillard, şimdi artık simülasyon olgusu üzerine yükselen, simülasyona dayanan postmodern toplumun ortaya çıktığını savunur. Onun modern toplumu örgütleyen üretim ve fayda mantığı ile postmodern toplumların organize edici ilkesi olduğuna inandığı simülasyon mantığı arasında yapmış olduğu ayrım, şu halde modern toplum ile postmodern toplum arasında, modern öncesi geleneksel toplum ile modern toplum arasındaki bölünme kadar radikal bir kopuşun varlığını öngörür. Baudrillard, postmodernin modernden çığır açıcı kopuşunu teorileştirirken, ekonomi-politiğin sonuyla üretimin toplumun organize edici ilkesi olduğu bir çağın sonunu ilan eder.

Simülasyon: Simülasyon kavramı Baudrillard'ın günümüz postmodern dünyasının gerçek bir toplumdan ziyade, sembollerle imajların, gerçek ve somut olanın yerini aldığı sanal bir gerçeklik olduğunu göstermek amacıyla geliştirmiş olduğu bir kavramdır. Bizim bugün, mal ve hizmetlerden ziyade sembollerle imajları alıp sattığımızı, gerçek birtakım maddi ihtiyaçları karşılamaktan çok ihtiyaçlarla arzuların psikolojik tatminini sağlamaya çalıştığımızı bildiren Baudrillard, düşüncesini veya temel argümanını daha iyi ifade etme noktasında günümüzün moda ve giyim endüstrisini verir. İnsanların değişen hava koşullarına göre, düzgün ve temiz giyinme ihtiyacının yerini yüksek statülü

tasarımcıların etiketleri için duyulan arzu almıştır. Günümüzde insanların birbirlerini birer kişi olarak görmek yerine, giydikleri ayakkabı ve kıyafetlerin marka veya etiketlerine göre değerlendirdiklerini söyleyen Baudrillard'ın bakış açısından, imaj günümüzde her şey olmak durumundadır.

Baudrillard'a göre, beşeri kültürde göstergeler dört evrede gelişir. Birinci evre, göstergelerin, yani sözcüklerle imgelerin gerçekliğin yansımaları olarak geliştirildiği evreye karşılık gelir. İkinci evrede, göstergeler artık hakikati süslemeye, abartmaya ve hatta çarpıtmaya başlarlar ama buna rağmen gerçeklikten mutlak bir kopuş söz konusu olmadığı için göstergeler gerçekliği yansıtmaya ve sembolleştirmeye bir şekilde devam ederler. Fakat üçüncü ve dördüncü evrelere geçildiğinde, göstergeler ve simülasyon bundan böyle gerçekliğin yerini alır ve en nihayetinde sembolik bir topluma geçilir. Bu toplum, sembollerle göstergelerin gerçek olan şeylerle hiçbir ilişkisinin kalmadığı, insan ilişkilerinin bile sadece sembolik ilişkiler olup çıktığı bir simülakrum ya da taklitler toplumudur.

İçe Göçüş: Baudrillard'ın postmodern dünyası aynı zamanda çok keskin bir içe göçüşün yaşandığı, yani toplum ile kültürün eskiden özerk olan alanlarının, aralarındaki sınırların silinmesi ve farklılıkların ortadan kalkmasıyla beraber, birbirlerinin içine geçtikleri bir dünyayı tanımlar. Modern toplumların farklılaşmayla karakterize olduğu yerde, Baudrillard'ın gözünde postmodern toplumlar farklılıkların ortadan kalkışı veya içe göçüş ile karakterize olurlar. O, postmodern dünyada, ekonomi, siyaset ve cinsellik de dahil olacak şekilde, her şeyin hem kendisini hem de temel çağrışımlarını yitirdiğini söyler. Böylesi bir kayıpla birlikte, ona göre, her şeyin her şey olabildiği ama bir yandan da hiçbir şeyin hiçbir şey olamadığı bir içe göçüş dünyası ortaya çıkarken, anlamlandırma sistemi de tamamen çöker. Gerçekten de o, simülasyon çağında ekonominin, politikanın, kültürün, cinselliğin ve toplumsalın tamamen iç içe geçtiğini ve aralarındaki

bütün sınırların ortadan kalktığını söyler. Nitekim ekonomi, temelde kültür, siyaset ve diğer alanlar tarafından şekillenirken, bir zamanlar bir farklılık ve muhalefet alanı meydana getiren sanat, bugün ekonomi ve siyasetin bir parçası haline gelmiştir. Cinsellik ise artık her yerdedir.

Buna göre Baudrillard, postmodern dünyada, en başta iyi ve kötü kavramlarıyla ekonomi, siyaset, kültür ve cinsiyet türünden en temel kavramlar olmak üzere, istisnasız her şeyin öteden beri yürürlükte veya dolaşımda olan anlamını yitirdiğini, kavramların seçikliğinin yitip gittiğini söyler. Tıpkı kavramların seçikliklerinin yitip gitmesi gibi, toplumsal hayat alanları da aralarındaki sınırların şeffaflaşmasıyla birlikte, seçikliklerinin artık seçilemediği bütünüyle sanal olan bir anlam dünyasına gömülürler. Bu yüzden günümüzün şeffaflık dünyasında artık her şey ekonomiktir, her şey cinseldir, her şey felsefidir ve çok daha önemlisi 1968 yılının sloganlarında ifade edildiği üzere, "her şey politiktir."

Hiper Gerçeklik: İçe göçüş kavramı ile postmodern dünyada alanlar ve kavramlar arasındaki farklılıkların ortadan kalktığını ifade eden Baudrillard, yüz ile derinlik, gerçek ile hayal arasındaki ayrımların da ortadan kalktığını ifade etmek için bu kez hiper gerçeklik kavramını kullanmaya başlar. Gerçekten de yeni dünya düzeninde eğlence, iletişim ve enformasyon teknolojilerinin insana, gündelik hayata yapı kazandıran kodlarla modellerden olduğu kadar günlük hayatın sıradan banal deneyimlerinden de çok daha yoğun ve kapsamlı deneyimler temin ettiğini söyleyen Baudrillard, hiper gerçekliğin veya aşırı gerçek alanın, yani medyanın gerçeklik simülasyonlarının, Disneyland'lerin ve başkaca eğlence parklarının, TV sporlarının vs. gerçek olandan çok daha gerçek hale geldiğini söyler. Bu ise elbette hiper gerçekliğin düşünceyi ve gerçekliği kontrol etme düzeyine geldiğini ifade eder.

Baudrillard söz konusu hiper gerçeklik düşüncesiyle hiç kuşku yok ki yeni dünyada insanın gerçeklikle olan bağının bir daha hiç telafi edilemezcesine koptuğunu, gerçekliğe ulaşıp onu kavramasının imkânsız olduğunu anlatmak ister. Gerçekliği kavramak mümkün değilse eğer, onu değiştirmek de mümkün olamaz. Demek ki insanlar postmodern dönemde, doğruyu yanlıştan ayıracak hiçbir ölçütün olmadığı, sürekli değişme içindeki anlamsız ve gerçekdışı bir dünyada yaşamaktadırlar. Onlar medyanın gerçekliğin bir aynası olmaktan çıkarak, bizzat bir gerçeklik haline geldiği bir hiper gerçeklik içinde var olmaktadırlar. Artık hiçbir gerçekliğin olmadığını söyleyen Baudrillard, medyanın tarihi yeniden yaratmakta olduğu iddiasından hareketle hiçbir geçmişin, hiçbir geleceğin ve doğallıkla hiçbir anlamın olmadığını ileri sürer.

Postmodern Felsefe: Baudrillard'ın simülasyon, içe göçüş ve hiper gerçeklik kavramları, kolaylıkla görülebileceği üzere, postmodern durumu meydana getirecek şekilde bir araya gelirken, yeni bir kavramsal çerçeveye veya felsefeye duyulan ihtiyacı olabilecek en açık bir biçimde ortaya koyarlar. O da işte bu noktada, zaman zaman modern felsefenin geçersizleşen unsurlarını gözler önüne seren, zaman zaman da yeni postmodern felsefenin temel unsurlarını ortaya koyan bir felsefe anlayışı geliştirir. Buna göre modernitede idelerin, yani kavramlarla düşüncelerin gerçekliği ve hakikati temsil ettiğini dile getiren Baudrillard, postmodern toplumun söz konusu modern epistemolojiyi, öznelerin gerçeklikle olan temaslarını tümden yitirmelerine sebep olan yeni bir durum yaratmak suretiyle geçersizleştirdiğini söyler.

Gerçekten de o, söz konusu yeni durumun öznenin nesneyi gözlemleyip kontrolü altında tuttuğu varsayılan bir özne-nesne diyalektiğine göre işleyen modern teori ya da felsefenin sonuna işaret ettiğini ileri sürer. Buna göre modern felsefenin tarihinde özne, gerçekliğin doğasını tefrik edip kavramaya, temellenmiş bilgiyi tedarik etmeye ve söz konusu bilgiyi nesneyi ya da doğayı kontrol etmek, onlara ve başka insanlara egemen olmak

için kullanmaya çalışır. Baudrillard işte bu noktada düşünce ve söylemin *a priori* veya imtiyazlı yapılara demirleyemeyeceğini bildiren postyapısalcı eleştiriyi tamamen benimser. O, medya ve tüketim toplumunda insanların dışarısıyla, bir dış gerçeklikle ilişkileri giderek daha azalan imajların, göstergelerin ve taklitlerin oyununa veya tuzağına düştüğünü öne sürer.

Başka bir deyişle, söz konusu yeni postmodern durumda, derinlik, öz ve gerçeklikle birlikte, gönderge veya ötesi ya da dışarısı kaybolurken, onlarla beraber potansiyel bir direniş ve muhalefet imkânı da ortadan kalkar. Giderek çoğalan simülasyonlar, sadece kendilerine gönderme yaparlar. Artık sadece başka aynalardan yansıtılmış imajları her yerde hazır ve nazır olan televizyona, bilgisayar ekranına ve bilincin perdesine yansıtan bir aynalar karnavalı söz konusu olur. Simülasyonlar evreni içinde yollarını yitiren bireyler, medyanın anlamdan yoksun mesajlarına boğulurlar. Çünkü bu, sınıfların da kaybolduğu, tıpkı özgürlük, kurtuluş ve devrim büyük düşleri gibi, politikanın da öldüğü bir kitle çağıdır.

FEMİNİZM

Feminizmi çok genel bir biçimde bireyler arasında cinsiyet temelli ayrımları reddederek, dünyanın cinsel eşitlik temeli üzerinde yeni baştan düzenlenmesini amaçlayan bir hareket olarak tanımlayabiliriz. Onu kadınların, erkeklerle kıyaslandıklarında, baştan sona dezavantajlı olduklarını, ezilip sömürüldüklerini, söz konusu sömürünün haksız veya gayrimeşru olduğunu ileri süren bir felsefe anlayışı diye ifade edebiliriz. Böyle bir hareket, ama daha ziyade felsefe anlayışı, Kıta felsefesinin son büyük uğrağı veya okulunu oluşturur. Feminizmin aslında başlangıç tarihi 19. yüzyıla kadar geri götürülür veya ana akım feminizm 20. yüzyılın son çeyreğine gelinceye kadar, önemli ölçüde şekillenmiş olarak ortaya çıkar. Durum böyle olmakla birlikte, feminiz-

min Kıta felsefesinin son büyük okulu veya geleneği olmasının en önemli nedeni, onun son tahlilde, postyapısalcılık ve postmodernizm akımları da dahil olmak üzere, çağdaş felsefenin hemen hemen tüm okul veya geleneklerden beslenmiş olmasıdır.

Feminist felsefe kapsamı içinde, farklı kadın felsefeciler tarafından geliştirilmiş pek çok felsefi teori yer alır. Bu teori ya da felsefeler, esas itibariyle veya genel olarak toplumsal cinsiyetle ilgili meseleleri ele alıp, Batı bilim ve felsefesinde erkekler tarafından geliştirilmiş ideolojik çözümleri sorgularlar. Feminist felsefe, metafizik boyutu içinde esas olarak biyolojizmi veya özcülüğü tartışıp reddederken, epistemolojik boyutuyla da modern bilme ile bilimsel özne kavramlarından ayrılmaz olan gayrimeşru otorite ve iktidar ilişkileri üzerinde yoğunlaşır. Başka bir deyişle, epistemolojik bir perspektiften ele alındığında feminist felsefe bilgi, hakikat ve nesnelliği toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf kavramlarının belirlediği daha geniş bir bağlam içinde tartışır. O, etik boyutuyla da erkeklerin adalet erdemi yerine kadına özgü alaka tutumunu öne çıkartan bir duygu etiğinin savunuculuğunu yapar. Bütün bu farklı görüş ya da anlayışların gerisinde ise feministlerin, erkekler tarafından yaratılmış geleneksel bilim ve felsefedeki, bir tarafında erkeğin diğer tarafında ise kadının bulunduğu ikilikleri, hiyerarşileri ve iktidar yapılarını sorgulama çabası bulunur.

Feminist felsefenin günümüze kadar uzanan tarihi, demek ki tek ve standart bir felsefeden meydana gelmez. Söz konusu tarih, özde bir muhalefet, eleştiri hareketi olarak biçimlenen feminist felsefenin geleneksel eril felsefeye yönelik hücum veya saldırı dalgalarından oluşur. Onun gelişiminde bu yüzden üç ayrı dalgadan söz edilir. Birinci dalga feminizm, tarihsel olarak 19. yüzyıla konumlanan ve eşitlikçi feminizm ya da liberal aydınlanmacı feminizm olarak geçen hareket ve felsefeden meydana gelir. Söz konusu feminizm, aslında çok büyük ölçüde kadınların kamusal alanda bazı haklar elde etmek için yürüttükleri politik bir mücadeleye karşılık gelir. Liberal felsefenin eşitlik fikrinden beslenen

birinci dalga feminizm, kadın ve erkeğin insan olmak bakımından eşit olduğunu ve dolayısıyla eşit hak ve özgürlüklere sahip olmaları gerektiğini vurgular. Başka bir deyişle, hümanizmin ve liberalizmin olduğu kadar Marksizm ve Freudçu psikanalizin de etkisi altında gelişen birinci dalga feminizmin teorik çerçevesini, kadın ile erkeğin farklılığına değil de, özsel aynılığına veya kadın erkek eşitliğine yapılan vurgu belirler. Söz konusu feminizm kadın ile erkeğin insan olmak bakımından aynılığına veya eşitliğine vurgu yaparken, kadınların erkeklerle aynı haklara sahip olmalarını temin etmek suretiyle toplumdaki konumunu iyileştirmeyi veya kurtuluşunu sağlamayı amaçlar.

Kadınlar 20. yüzyılda, hiç kuşku yok ki feminist hareket veya birinci dalga feminizmin de etkisiyle önemli kazanımlar, kadın erkek eşitliğinin tesisi noktasında ciddi birtakım haklar elde etmişlerdir. Gelgelelim kadınların toplumdaki eşitsiz konumlarıyla tabiiyet ve baskılanma durumlarının, elde edilen bu hak ve kazanımlara rağmen, varlığını devam ettirdiği görülür. İkinci dalga feminizm yüzyılın ortalarında işte böylesi bir tespit ve kavrayışa bağlı olarak ortaya çıkar. Sadece Freud'un değil fakat Engels'in kadının değersizleştirilmesi ve sömürülmesiyle ilgili açıklamalarının yetersiz olduğunu kabul eden söz konusu feminizm, kadınları özgürleştirmeyi amaçlayan liberal feminizmin de kadın ile erkeğin özleri itibariyle aynılığını ileri süren argümanlara dayandığı sürece amacına erişmesinin mümkün olmadığını savunur. Bu yüzden birinci dalga feminizmin cinsiyetler arasında, kadınların erkekler tarafından sömürülmelerini meşrulaştıran veya erkeğe tabiiyetlerini haklılandıran özsel hiçbir farklılık olmadığını savunduğu yerde, ikinci dalga feminizm, kadın ile erkek arasında, tabiiyeti veya sömürüyü elbette hiçbir şekilde meşrulaştırmayan önemli birtakım farklılıklar bulunduğunu iddia eder. İşte bu yüzden, birinci dalga feminizmin "aynılık", buna mukabil ikinci dalga feminizmin "farklılık" düşüncesiyle karakterize olduğu söylenebilir.

Söz konusu feminizm doğallıkla sosyal ve politik düşüncenin içine işleyen erkeksi değerlere karşı mücadele verirken, feminist hareketin en önemli hedefinin düşünce ve strateji üretmek olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Başka bir deyişle, o, kadınların yaşamsal tecrübelerinden doğan teoriler oluşturmaya çalışırken, kadınlara özgü ortak bir bilince odaklanan radikal bir feminizm olarak gelişmiştir. Kapsamı içinde kalan felsefelerin kadınların baskı altına alınmasının ve farklı zaman dilimlerinde, dünyanın farklı bölgelerinde şekillenen toplumsal cinsiyet rollerinin ardında yatan süreci ve yapıları anlamak için önemli düşünceler ürettiği ikinci dalga feminizmin en önemli veya kurucu düşünürü, biyolojik özcülüğe karşı çıkışıyla bilinen Beauvoir'dır.

Feminizmin 1970'li yıllarda ortaya çıkan üçüncü dalgasının da, tıpkı ikinci dalga feminizmin temel amaç veya ana doğrultu noktasında devam ettirdiği birinci dalga feminizmin hata veya eksikliklerine yapılan vurguyla belirlenmesi gibi, ilk iki feminizme yönelik eleştirel bakış açısıyla gelişip şekillendiği söylenebilir. Buna göre gerek ayrılık veya eşitlik düşüncesine vurgu yapan birinci dalga feminizm, gerekse kadınların farklılığına dikkat çeken ikinci dalga feminizm, yüzyılın son çeyreğinde sadece orta sınıf, beyaz ve heteroseksüel kadınların ihtiyaçlarına ve problemlerine yönelik çalışmalar yapıp teoriler ürettikleri için eleştiriye maruz kalmıştır. Buradan hareketle ilk iki feminizmin eksiklerini gören feministlerin yeni bir feminist akıma vücut verdiklerini söylemek doğru olur. Bu yeni feminist akım, fazladan kadınların kendi içindeki farklılıklara dikkat çeker. O, cinsiyet farklılığının dil dolayımıyla nasıl oluşturulduğunun izini sürerken, doğallıkla dile özel bir önem atfeder. Özcülük karşıtı bir yaklaşımı ve sıkı bir düalizm eleştirisini temsil eden üçüncü dalga feminizm, Beauvoir'ın görüşleriyle postyapısalcılık ve postmodernizm dışında, yüzyıla özgü "dile dönüş" hareketinden etkilenmiştir. Bu yeni feminizmin en önemli temsilcileri arasında Judith Butler, Kristeva ve Irigaray benzeri felsefeciler bulunur.

De Beauvoir

Feminist düşüncenin en önemli ve etkili düşünürünün Simone de Beauvoir (1908-1986) olduğu noktasında, herhalde bütün feministler fikir birliği ederler. Söz konusu fikir birliği, elbette onun "kadının ne olduğu" sorusunu felsefi bir biçimde ele alıp, alabildiğine derinlemesine analiz etmesinin ve bu analizin kadınların sömürülmeleri veya dışlanmaları konusunda önemli açılımlar getirmesinin bir sonucu olmak durumundadır. Gerçekten de o, kadının erkeğin "ötekisi" olarak nasıl kurulduğunu ve bu kurulum üzerinden hangi gerekçelerle eksik ve yetersiz bir biçimde temsil edilip konumlandırıldığını uzun uzadıya tartışmıştır. Beauvoir'ın bu tartışma ve analizinde, ona en fazla kendisiyle neredeyse bir yaşam boyu arkadaşlık ettiği Sartre'ın varoluşçuluğunun önemli bir katkı yaptığı kabul edilir.

Özcülük Karşıtlığı: Gerçekten de Sartre'ın özcülük karşıtı varoluşçu tutumundan etkilenen Beouvoir, tıpkı Sartre gibi önce gelenin öz değil de, varoluş olduğunu düşünür. Yani ona göre, verilmiş bir insan özünden söz edilemez. Bu nedenle Beauvoir açısından kadın sorunu da biyoloji, psikoloji veya materyalist bir felsefenin varsaydığı şekilde, salt psikanalist bir bakış açısıyla veya biyolojizmle ya da iktisadi determinist bir anlayışla çözülemez. Çünkü bu akım veya anlayışların hepsi, verili bir insan özünden hareket edip kadınları belli bir çerçeveye sıkıştırırlar. Nitekim Beauvoir, birinci dalga feminizmde, kendilerine kadının sömürülmesini veya dışlanmasını açıklamak amacıyla başvurulmuş biyolojik yaklaşımlara, Freudçu ve Marksist öğretilere karşı çıkar. Çünkü belli bir bakış açısından anlaşılmaya ya da tanımlanmaya çalışılan kadın belli bir teorinin nesnesi haline gelirken, ötekileştirilir ve ona bir öz atfedilir. Öteki olmayı reddeden, ötekiliğin kendilerini ilke ya da model olarak gören erkekler tarafından kadına yüklenen bir durum ya da özellik olduğunu düşünen Beauvoir'e göre erkek, kadını öteki ve alışılmışın dışında olan, kendi olamayan ve ancak erkek ile ilişkisi bağlamında var olabilen olarak tanımlar.

Ötekiliğin İnşası: "Kadın doğulmadığını, fakat olunduğunu" bildiren sözüyle, kadınlık veya dişiliğin, özsel veya doğuştan getirilen bir şey olmak yerine sosyal bir yapım ya da inşa olduğunu öne süren Beauvoir gerçekten de bu yaklaşımıyla çağdaş feminist felsefenin nüvesini ve gündemini önemli ölçüde belirlemiştir. Beauvoir kadının "ötekilik" statüsüne itilip zorlandığını, onun bu statüyü kabul edip benimsediğini dile getirir. Başka bir deyişle söz konusu "ötekilik", biyolojik olarak yaratılmış veya verili bir şey olmayıp, sonradan sosyal olarak inşa edilen ve dolayısıyla bireysel özne tarafından aşılması mümkün olan bir şeydir. Ona göre öteki olarak kalmak erkeğin olumsuzu olmak ve dolayısıyla aktif değil de pasif olmaktır; bu ise kadının kültürel olarak içkinliği veya içselliği kabul etmesi anlamına gelir. Beauvoir'ın bakış açısından, kadın gerçekten de özerk olmayıp "tabi" veya "göreli" varlıktır. Yani, kadınlar kendilerini erkek olmadan düşünemezler ve elbette düşünülmezler.

Beauvoir'a göre, kadın annelik göreviyle yükümlenerek içeride, ev alanında tutulmuş ve içsel olanın bekçisi kılınmıştır. Buna mukabil erkek dışarıya gidip, *homo faber* olarak kendisini geliştirmek suretiyle dünyaya egemen olma çabası içine girmiştir. Bu yüzden en azından sosyal olarak kadının iç'in, erkeğin dış'ın yaratıcısı olduğu söylenebilir. Kadın içeride sürekli olarak tekrarlanan faaliyetlerde hayatı yeniden üretirken, erkek dışarıda her daim yeni şeyler yaratıp dünyayı kendisi için şekillendirir. Demek ki Beauvoir açısından erkeğin egemenliği veya kadın üzerinde tahakkümü, sahip olduğu fiziki güçten kaynaklanmak yerine, onun eylem yapan özne olmasının bir sonucu olmak durumundadır. Fakat o, eylemde bulunmayan nesneye, yani kadına ya da ötekine göre, dışlaşma ve içselleşme ilişkisinden dolayı böyle olabilir.

Beauvoir, bu durumu, ötekiliğin ve dolayısıyla cinsiyetin, özsel veya biyolojik olarak verili bir şey olmak yerine sosyal olarak kurulduğu ya da inşa olunduğu tezini ortaya koyduğu *İkinci Cins* adlı meşhur eserinde, "kadınların neden başkaldır-

madıkları" sorusuna bir yanıt getirmeye çalışırken bir kez daha ifade eder. Burada o, kadınların baskılanıp sömürülmediklerinin, erkeklere tabiiyetlerinin doğal olduğunun söylendiğini ifade eder. Ona göre böyle bir tabiiyet, hatta ilahi olarak emredilir. Bununla birlikte, bu, aslında bütün sömürülen gruplara söylenen bir şeydir. Demek ki Beauvoir kadınların baskılanıp erkeğe tabi kılınmalarını bir şekilde meşrulaştıran biyolojik, psikolojik ve dini bütün açıklamaları inceledikten sonra, "dünyaya kadın olarak gelinmeyip nasıl kadın olunduğuna" dair fenomenolojik bir açıklama getirir.

O, işte bu bağlamda, kadınların, sömürülen diğer bütün gruplar gibi, bilumum dişilik ideolojileri tarafından gizemli kılındıklarını, bedene indirgendiklerini, erkeklerin ve çocukların hayatlarının idamesine dönük tekrarlanan işle sınırlandıklarını ve hatta özgürlüğün yükünden ve getirdiği sorumluluklardan kurtulma adına, kendilerinin sömürülmesi sürecinde suç ortaklığı yaptıklarını ifade eder. Bastırılan ve sömürülen diğer gruplardan farklı olarak, kadınların birbirlerinden yalıtılmış durumda olduklarını söyleyen Beauvoir, onların bu yüzden "biz" diyemediklerini belirtir. Kadınlar, dolayısıyla kendilerini baskılayan veya sömürenlerle yakın ve eşsiz bir ilişkiye girip özel bir bağ kurarlar. Onlar bu bağ sayesinde, başkaldıracak biri olarak ötekinin konumundan uzaklaşıp, efendi-köle diyalektiğinin kendisine kapalı olduğu, özsel olmayan öteki konumuna girerler.

Beauvoir her ne kadar kariyerinin başlarında kadınların başkaldırı yoluna girmelerini salık vermiş olsa da, sonradan bu yolu kapatarak adalete giden başka bir yol açar. Bu yol ise farklılıktaki eşitlik yoludur. Buna göre insanın kendisini var etmeye çalışması ve planlaması gerektiğini ileri süren Beauvoir, insanın kendisini planlayabilme yeteneğinin aslında özgür olma yeteneği olduğunu ileri sürer. O, işte bu çerçeve içinde bağımsız ve özgürleşmiş kadının, erkeğin eşitlik bakımından ötekisi olacağını savunur. Onun böylelikle özgürlüğün ekonomik, sosyal ve politik malze-

mesiyle imkânlarına erişme noktasında erkeklerle eşit olacağını iddia eden Beauvoir, erkeklerin eşiti olarak kadınların bedenlerinin farklılığını, bundan böyle kendi içinde ve kendi terimleriyle yaşayacaklarını söyler. Burada kadınlar ile erkekler birbirlerini hem özne hem de nesne, özerk ve birbirlerine muhtaç varlıklar olarak göreceklerdir.

Irigaray

Luce Irigaray (1930-), feminizmin Beauvoir sonrası tarihinde önemli bir yer tutan bir felsefeci ya da teorisyendir. Nitekim o, kendisini ve projesini daha önceki feministler ile feminizmlerden ayırmak için, bir feminist olarak değil de, "cinsel farklılık teorisyeni" olarak tanımlar. Bu duruma ve felsefesiyle daha önceki feminizmler arasına koymaya özen gösterdiği mesafeye rağmen, Irigaray'ın feminist felsefenin gelişiminde, özellikle ataerkil düzeni dönüştürmeye yönelik katkılar noktasında, oldukça etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Erkeğin Eksik Ötekisi Olarak Kadın Tasavvurunun Eleştirisi: Aslında o da, tıpkı diğer feminist düşünür veya teorisyenler gibi, önce kadının felsefeyle hayatın farklı alanlarında temsil edilmeyişi, baskılanıp sömürülmesiyle ilgili belirlemelerde bulunup, bunun nedenlerine dair bir açıklama getirir. Sonra da bu durumun nasıl aşılabileceğiyle ilgili bir proje geliştirir. Irigaray'a göre, Batı felsefe geleneğinde erkek ile erkek olarak tasarlanmış Tanrı evrenin efendisi olarak yansıtılırken, kadın da mükemmel olmayan, eksik ve histerik bir obje olarak görülmüştür. Bundan dolayı o, Batı felsefi söyleminin kadını temsil etme yeteneği olmadığını, onu ancak kendi negatifi üzerinden temsil edebildiğini söyler.

Bu tutumun doruk noktasıyla psikoloji alanındaki karşılığı veya açıklaması, ona göre, Freud'un psikanalizinde bulunur. Gerçekten de Freud'da erkek açıkça görülen bir cinsel organa, buna mukabil kadın görülemeyen, gizli ve dolayısıyla gizemli

bir cinsel organa sahip bir varlık olarak tanımlanır. Freud, söz konusu tanımdan hareket ettiği için kadına baktığında, hiçbir şey göremez. Kadının farklılığı, Irigaray'a göre doğallıkla bir tür eksiklik, erkek normunun değillenmesi olarak algılanmıştır. Kadın, dolayısıyla sadece "öteki" olan veya erkeğin ötekisi değildir, onun negatifi veya eksiğidir. Kadının ataerkil kültürde, temsilin dışında kalmasının ve bastırılmasının temel nedeni budur. Kadının, kadınlığın konumlandırılmasının "ayrılık" mantığı üzerinden gerçekleştirildiğini söyleyen Irigaray, başlangıçta farklı olan kadın veya dişil türün sonradan eril-olmayanla özdeşleştirildiğini ifade eder. Yani kadın olmak erkek olmamak olarak görülmeye başlanmış, sadece farklı olan olarak değil, eksik olan olarak temsil edilme durumuna gelmiştir. Kadınların kurtuluşu veya özgürleşmesinin yolu, bu yüzden erkek haline gelmekten veya erkeklerin organlarını veya cisimlerini kıskanmaktan değil, dişi öznelerin cinsiyetlerinin ve ait oldukları dilsel türün yüceltilmesinden geçer.

Yeni Bir Dil ya da Söylemin Gerekliliği: Irigaray, tam da bu noktada dişil öznelliğin oluşturulmasının gerekliliğini vurgularken, kadın erkek eşitliğinden hareket eden feminist yaklaşımlara karşı çıkar. Çünkü asıl mesele eşit ücret veya eşit haklar benzeri uygulamalarla kadının toplum içindeki konumunu iyileştirmek değildir. Mesele eşitsizliği ve adaletsizliği yaratan sosyal, kültürel ve dilsel sistemin kendisiyle mücadele etmek ve bu sistemleri dönüştürüp yeni ve dişil bir sembolizm yaratmaktır. O, işte bu amaç doğrultusunda, Lacan'ın arzu kavramının kadınlar için ne tür imkânlar sağladığını uzun uzadıya sorgulayıp arzu kavramından yola çıkmıştır. Arzu kavramı, Lacan'ın öğretisinde Batı düşüncesinin mantık formlarına dayalı düşünme tarzına karşı bir kavram olarak öne sürülmüştür. Onun sisteminde preoedipal evre, çocuğun annesiyle birlik arzusunu taşıdığı bilinçaltı evresidir. Oedipal evre ise çocuğun annesiyle birlik arzusunun bastırılması sonucunda babayla ilişkilendirilen sembolik alana

karşılık gelir. Lacan'ın teorisinde gerçekten de pre-oedipal evreden oedipal evreye geçiş imgesel olandan sembolik olana geçiş olarak adlandırılıp, dilin, yani babanın yasasının öğrenilmesiyle ilişkilendirilir.

Irigaray, nitekim Lacan'dan özellikle bu noktada esinlenerek, anne-kız ilişkisinin simgeleşmemiş bir ilişki olması nedeniyle daha özgürleştirici ve dönüştürücü bir işlevinin olabileceğini ileri sürer. Ona göre, pre-oedipal evredeki fantezi merkezli anne-çocuk ilişkisi, dilde kadınlar için yeni bir imkân oluşturabilir. Böyle bir imkân ise erkek egemen mevcut dil sistemi içerisinde kadına özgü olanı açığa vurabilecek yeni bir ifade sistemine yol açabilir. Kadının hep "öteki" olarak konumlandırıldığı eril dil sisteminin muadili şeklinde geliştirilebilecek olan yeni dil sistemi, kadının kendi bedeninin sesini dinlemesiyle oluşabilir. Ona göre, kadınlara özgü bu dil sisteminde başkaları üzerinde egemenlik kurmaya yer yoktur. Irigaray, bunun farklılığın dışlanmaması, aksine tanınması anlamına geldiğinden söz eder. Bu yaklaşım tarzı aynı zamanda "aynılık" üzerine kurulan Batı düşünce sistemi yerine "farklılık"ı dikkate alan yeni bir düşünme tarzının temelini oluşturur.

Irigaray, şu halde, cinsiyetler arasındaki farklılığın önemini vurgular. Bununla birlikte kadın ve erkeklerin değer açısından eşit haklara sahip olması gerektiğini savunur. Irigaray'ın farklılık fikrini öne çıkarması, cinsiyet ayrımcılığını ortadan kaldırmayı ve dilde farklı cinsiyetli öznelerden hiçbirinin egemenliğine dayanmayan bir dil grameri oluşturmayı amaçlar. Cinsiyetler arasındaki ilişkinin dilde, toplumda ve kültürde yeniden dengelenmesi gerektiğini düşünen Irigaray, kadınların kendi cinsiyetlerini dile dökmekten çekinmemeleri gerektiğini söyler. Bunun için dil kurallarının dönüştürülmesi gerektiğini düşünür. Çünkü Irigaray'a göre eril olanın hükümranlığı dile yansımıştır. Erkekler kutsalı kendilerine mal ettikleri bir dönemde dilde olumlu ve güçlü olanı eril ile ifade etmişlerdir. Bu yüzden Irigaray, eşit haklara sahip bireylerden oluşmuş bir dünyanın ancak dilin dö-

nüşümüyle mümkün olduğunu düşünür. Bu dönüşüm de ancak dişil türün yeniden değerli kılınmasıyla mümkün olabilir.

O, dahası farklılık düşüncesinin yalnızca cinsiyet ayrımcılığının ya da cinsiyetler arası eşitsizliğin ortadan kaldırılması için değil, insan soyunun devamı için de önemli olduğunu düşünür: "İnsan türü, üremeyi ve doğurganlığı sağlayan iki türe ayrılmıştır. Cinsel farklılığı ortadan kaldırmayı istemek, tarihin tanık olduğundan daha radikal bir soykırıma davetiye çıkarmaktır. Öte yandan önemli olan, iki cinsiyetin her biri için geçerli olacak bir türe aidiyet değerlerini tanımlamaktır. Henüz var olmayan ama her türe saygı duyulan bir cinsiyet kültürünün geliştirilmesi hayati bir önem taşır." Irigaray, cinsiyet farklılığının, yalnızca türün devamı için değil, kültür ve yaşamın korunması için de gerekli olduğunu vurgular. Çünkü ona göre eril egemen bir sistemde yaşama daha duyarlı iletişim araçlarının gelişmesi engellenmektedir. Özetle Irigaray'a göre daha uygar, daha adil, daha özgür ve daha gelişmiş bir gelecek için farklılık fikri ekseninde söylemin ya da simgesel alanın dönüştürülmesi gerekir.

Kristeva

Feminizmin, ama özellikle de üçüncü dalga feminizmin önemli temsilcilerinden biri de Julia Kristeva'dır (1941-). Aslında o da kendisini feminist bir düşünürden ziyade bir kültür eleştirmeni ve analizcisi olarak görür. Kristeva buna rağmen, genel olarak hümanizm ve özcülük karşıtı yaklaşımı ve dil ile kültüre dair analiz ve soruşturmalarıyla feminist düşünceye çok önemli katkılar yapmıştır. Sabit bir fikir ya da kavram olarak kimlik düşüncesini sorgulayan Kristeva'nın feminist düşüncede anlam ve cinselliğin sosyal olarak inşa olunan doğasına yaptığı vurguyla öne çıktığı söylenebilir.

Gerçekten de Kristeva, feminist düşünceye dil ve kültür alanındaki çalışmaların ardından dahil olmuştur. O, bu çerçevede, cinsiyetin, yani kadınlık ve erkekliğin doğuştan getirilen şeyler değil de, sonradan dil içinde, öznelerin toplumsal sembolik söz-

leşme ile olan ilişkilerindeki farklılıklar tarafından oluşturulan veya yapılandırılan kazanımlar olduğunu savunur. Söz konusu sözleşme, ona göre kadınlar açısından bir fedakârlık sözleşmesi olup, feminizm bu sözleşmenin kadınlar üzerinde yarattığı şiddetin bilincine varmak için istisnai bir yol olabilir. Kristeva feminist düşünceye bu noktada en çok dil bilimi ve felsefesinin yardımcı olabileceğini savunur. Çünkü sabitlenmiş kimliklere karşı çıkış ve dekonstrüksiyon ancak dil, daha özel olarak da ataerkil sembolik düzen ve bu düzenin kurup oluşturduğu kimlikler üzerinden hayata geçirilebilir.

Nitekim Kristeva, toplumun gerçekte bir semboller sistemi olduğunu, sembolik yapıların bütün hayat alanlarını yapılandırdığını savunur. Dil en önemli gösterge sistemi olup bütün diğer sistemlere yapı kazandırır; dünyanın fenomenleri ve dolayısıyla kadının kendisi de ancak dil tarafından sembolleştirildiği ölçüde anlaşılabilir. O, dile, dilsel unsurlara anlam verme sürecinde semiyotik ve sembolik işlemleri ve semiyotik ile sembolik olanı birbirinden ayırır. Daha doğru bir deyişle, Lacan'ın imgesel ile sembolik arasındaki ayrımını semiyotik ile sembolik arasındaki ayrıma dönüştüren Kristeva, anlamlandırmanın bu iki öğeden meydana geldiğini, anlamın bu iki unsurun çeşitli oranlarda bir araya gelişinden oluştuğunu söyler. Bunlardan semiyotik unsur, dildeki kullanımların düzenini, hareket ve eylemlerin organizasyonunu sağlar. O, dilde anlamın bir parçası olan ritim ve tonlamalardan oluşur. Fakat semiyotik unsurlar, yani bu ritim ve tonlamalar herhangi bir şeyi temsil etmez veya göstermezler. Dildeki sembolik unsur ise esas itibariyle filozofların gönderimsel anlam olarak ele aldıkları hüküm ve iddiaların alanıdır; o, gramerden ve bir şeyin temsilini veya ifadesini mümkün kılan dil yapısından oluşur.

Söz konusu ayrımdan yola çıkan Kristeva, dilin kullanılmasında semiyotiğin cinsel farklılıkların mevcut olmadığı bir dönemi, semboliğin ise merkezi temsil ettiğini ileri sürer. Ona göre, sembolik olan ataerkil düzeni, babanın yasasını temsil eder ve

dilin öğrenilmesiyle başlar. Çocuğun gelişiminde sembolik aşamaya oedipal dönemle birlikte ulaşılır. Semiyotik ise ötekinin alanını temsil eder ve bilinçdışının izlerini taşır. Bu alanı belirleyen gerçekleşmemiş hayaller ile isteklerin kendilerini sanat ve dinde açık ve seçik olarak gösterdiklerini ileri süren Kristeva, Musevi monoteizmi ve Batının sembol sistemleriyle kadınların dışlanması ya da marjinalleştirilmesi arasındaki ilişkinin analizine özel bir önem vermiştir. Onun bakış açısından Musevi tektanrıcılığı "sembolik ve babacı bir benlik üstü toplum" ilkesine göre kurulmuştur. O, bundan dolayı kadınları dışlayıp, anneleri bastırmıştır.

Kristeva, kadının bu şekilde dışlanması veya bastırılmasının, ataerkil toplumun temel karakteristiği olduğunu söyler. Ona göre, başka hiçbir toplum düzeni cinsel farklılığı bu kadar aşikâr bir ilke haline getirmemiştir. Monoteist birliğin iki cinsin birbirinden radikal bir biçimde ayrılmalarına neden olduğunu iddia eden Kristeva bu noktada semiyotiğin güçlenmesinin büyük bir önem arz ettiğini, cinsiyetler arası bölünmenin ancak bu sayede zayıflatılıp aşılabileceğini söyler. Gerçekten de kadınlık, onun bakış açısından ataerkil sembolik düzen tarafından marjinalleştirilmiş olanı ifade eder. Onda kadınlık bu yüzden, diğer feminist düşünürlerde olduğu gibi, olumsuzluk, eksiklik, anlam yoksunluğu veya karanlık olarak değil de, kadının ataerkil sembolik düzendeki konumu diye nitelenir. Kadınların söz konusu sembolik düzenin ne içinde ne de dışında olduğunu söyleyen Kristeva, ataerkil düzende kadının marjinal olmasına benzer bir biçimde, dil içinde de semiyotiğin marjinal olanı temsil ettiğini söyler.

O, bu bağlamda dili babayla ilgili bir düzen ile dil-öncesi dönemi de anne ile ilişkilendirir. Lacan'ın sembolik düzene geçişte annenin olmadığı varsayımına karşı çıkan Kristeva'ya göre, anne hiçbir zaman tamamen kaybedilmez, kadının ya da erkeğin sembolik düzende zorunlu bir rol oynayan annesiyle ilişkisi hep devam eder. O, annelik unsurunu dil düzeni içerisinde doğal-

lıkla "semiyotik" olarak adlandırır ve bununla dildeki ritim ve tonlamalara gönderme yapar. Kristeva'da annelik metaforu, bir norm oluşturup, ona sembolik dil düzenini yeniden değerlendirme imkânı temin eder. Aslında onun esas yapmak istediği şey, anneliğe ilişkin yeni bir söylem geliştirmektir. Gerçekten de Kristeva Batı kültüründe annelikle ilgili olarak geliştirilmiş geleneksel söylemleri eleştirir ve anneliğe ilişkin yeni bir söylem geliştirmedikçe, etik üzerine düşünmeye başlayamayacağımızı ileri sürer.

Etik biz insanların birbirimize karşı sorumluluklarımızın felsefesi ise, ona göre etiği oluşturabilmek veya gerçek bir ahlaklılık idesi meydana getirebilmek için karşılıklı ilişkilerimizin yapısını analiz etmeye ihtiyaç duyarız. Psikanalizin ileri sürdüğü gibi annelerimizle olan ilişkimiz, bizim daha sonra ortaya çıkan bütün ilişkilerimiz için bir model teşkil ediyorsa, bu durumda yapılması gereken şey, annelerimizle olan ilişkilerimizi yeni baştan ele alıp analiz etmektir. Batı felsefesinde bu ilişki, doğayla olan ilişki gibi düşünülmüştür. Bununla birlikte, bu tür bir ilişki Kristeva açısından sosyal ve etik ilişkiler imkânını tehdit eder. Bu görüş açısından bakıldığında anneyle olan ilişki, konuşan bir varlıkla kurulan sosyal bir ilişki olamaz ve dolayısıyla, oluşturulmak istenen etik ilişki için bir model teşkil edemez.

Kristeva, Batı kültüründe kadının, kadınlığın ve annenin tamamen bedenin üreme fonksiyonuna indirgendiğini düşünür. Onda kadın bedenine yönelik bu algı sonuç olarak kadın bedeninin, kadının, kadınlığın ve annenin aşağılanıp dışlanmasına neden olmuştur. Kadınların farklı yönlerini ve fonksiyonlarını gösterecek yeni bir söyleme duyulan ihtiyacı dile getiren Kristeva'ya göre, anne ile özdeşleşme bu yeni söylem içerisinde antisosyal bir durum olarak görülmez. Aksine, anne ile olan bu ilişki, bütün ilişki türlerini önceleyen bir model olarak ilk sosyal ilişki diye kabul edilir. Bununla birlikte Kristeva, kadının yerine getirdiği tek iş ya da görevin bebeğiyle kurduğu ilişki ve bebek bakımı olmadığını düşünür. Fakat annenin gelişmekte olan bebeğiyle olan

ilişkisini bir görev olarak kabul eden görüşe göre bakıcı tarafından yerine getirilen aktiviteler, bakıcının cinsiyetinden ayrılamaz. Fakat Kristeva'ya göre bakıcı sıfatıyla anne, ne kadın ne de erkektir. Onun bakış açısı içerisinde etik sorumluluklar, özneyi aşan aklın kurallarından ve evrensel ilkelerden doğmaz. Aksine, etik sorumluluklar, bizim özne olma sürecimize içkindir.

Kaynakça

Ağaoğulları, M. A.-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, İmge Yayınları, Ankara, 2005.

Ağaoğulları, M. A., *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Yayınları, Ankara, 2006.

Aiken, H. D., *The Age of Ideology*, Clarendon Press, London, 1956.

Akbel S.-Rappe-R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Alper, Ö. M., *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din ilişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

Altınörs, A., *Analitik Felsefe*, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Altuğ, T., *Dile Gelen Felsefe*, YKY, İstanbul, 2001.

Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Anton, J. P.-G. L. Kustas (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, 1971.

Arrington, R. L., *The World's Great Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Arslan, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 5 cilt, Bilgi Üniversitesi yayınları, İstanbul, 2005-2011.

Bambach, C. R., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cambridge University Press, London, 1995.

Bates, D. W., *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*, Ithaca, New York, 2002.

Baykam, F., *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, Ankara, 1996.

Beiser, F., *Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Bertram, C., *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contrat*, Routledge, New York, 2003.

Best, S.-D. Kellner, *Postmodern Teori* (çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bıçak, A., *Tarih Düşüncesi*, IV *-Tarih Metafizikleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.

Blackham, H. J., *Six Existantialist Thinkers*, London, Blackwell, 1961.

Bowie, A., *Schelling and Modern European Philosophy*, Routledge, London, 1993.

Bottomore, T., *Frankfurt Okulu* (çev. A. Çiğdem), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Boas, G., *Dominant Themes of Modern Philosophy: A History*, New York, 1965.

Broadie A. (ed.), *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Brown, S. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 5, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge, London, 1996.

Bubner, R., *Modern Alman Felsefesi*(çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1993.

Bumin, T., *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul, 1996.

Bunnin, N. - E. P. Tsui-James., *The Blackwell Companion to the Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Burch, G. B., *Early Medieval Philosophy*, Routledge, New York, 1951.

Burtt, E. A., *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York, 1939.

Butterworth C. E. (ed.), *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, (Çev. S. Ayaz), İz Yayınları, İstanbul, 1999.

Canfield, J. (ed.) *Routledge History of Philosophy*, vol. 10, Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century, Routledge, London, 1997.

Cantor, N. F., *Twentieth-Century Culture: Modernism to Deconstruction*, Peter Lang Publ. Comp., New York, 1988.

Cevizci, A. (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, 1-6. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2003-2009.

Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

Cevizci, A. – D. Küçükalp, *Batı Düşüncesi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009.

Cevizci, A., *Felsefe Tarihi*, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Chevalier, J., *Histoire de la Pensèe*, tome I, *La Pensèe Antique*, PUF, Paris, 1955.

Clark, G. H. - F. Q. Clark - S. G. Martin - C. T. Ruddick, *A History of Philosophy*, Clarendon Press, New York, 1941.

Collinson, D., *Fifty Major Philosophers: A Reference Guide*, Routledge, New York, 1988.

Collinson, D.- R. Wilkinson, *Otuz Beş Doğu Filozofu* (Çev. M. Berke-H. Bravo-S. Özbudun-B. F. İlner), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.

Conway, D., W., *Nietzsche and The Political*, Routledge, London, 1997.

Copenhauer, B. C.- C. B. Schmitt (ed), *A History of Western Philosophy*, vol. 3, *Rennaissance Philosophy*, Routledge, Oxford, 1992.

Copleston, F., *A History Of Philosophy*, 9 vols, Burns Oates and Washbourne, New York, 1950-1965.

Coplestone, F., *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*, London, 1942.

Coplestone, F., *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London, 1972.

Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. H. Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1957.

Corrado, M., *The Analytic Tradition in Philosophy: Background and Issues*, Chicago University Press, Chicago, 1975.

Cottingham, J., *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Craig, E. (ed.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Oxford, 2005.

Culler, J., *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, New Haven Press, New York, 1982.

Çiğdem, A., *Aydınlanma Düşüncesi*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Çiğdem, A., *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Çörekçioğlu, H., *Rönesansın Doğası*, Dokuz Eylül Yayıncılık, İzmir, 2008.

Denkel, A., *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1984.

Denkel, A., *Anlamın Kökenleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1984.

Denkel, A., *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayınları, Ankara, 2003.

Dreyfus, H.-Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago, 1982.

Dronke, P. (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Dumont, J., *La Philosophie Antique*, PUF, Paris, 1962.

Durant, W., *A History of Medieval Civilisation-Christian, Islamic, and Judaic-from Constantin to Dante. A. D. 325-1300*, New Haven Press, New York, 1950.

Evans, G. R., Philosophy and Theology in the Middle Ages, Cambridge University Press, London, 1993.

Fahri, M., *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. K. Turhan), Şato Yayınları, İstanbul, 1998.

Fremantle, A., *Age of Belief: The Medieval Philosophers*, Boston, 1955.

Furley, D. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 2, *Hellenistic and Early Medieval Philosophy*, Routledge, London, 1997.

Garber, D. – M. Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols., University of Chicago Wadham College, Cambridge, 1998.

Gaukroger, S., *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Gay, H., *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Cambridge University Press, New York, 1966.

Gill, M. L. – P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, London, 2006.

Gilson, E., *Ortaçağda Felsefe* (çev. A. Meral), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.

Goldmann, L., *Aydınlanma Felsefesi* (çev. E. Arslan), Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Gomperz, T., *The Greek Thinkers* (trans. L. Magnus), vol 1, John Murray, London, 1896-1902.

Gomperz, T., *The Greek Thinkers* (trans. G. G. Burry), vols. 2-5, John Murray, 1901-12.

Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1967.

Guignon, C. B., *A Companion To Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1967-1981.

Guthrie, W. K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (çev. A.Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.

Gutting, G., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, New Haven, New York, 1989.

Gutting, G., *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, New York, 2001.

Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Haakonssen, K. (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Hampsher- Monk, I., *Modern Siyasal Düşünce Tarihi* (yay. haz. N. Arat), Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Hanratty, G., *Aydınlanma Filozofları* (Çev. T. İmamoğlu-C. Büyük), Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

Harvey, D., *Postmodernliğin Durumu* (Çev. S. Savuran), Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Havens, G. R., *The Age of Ideas: From Reaction to Revolution in Eighteenth-Century France*, New Haven Press, New York, 1955.

Hayes, C. J., *Reading the French Enlightenment: System and Subversion*, Clarendon Press, New York, 1988.

Hazard, P., *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (Çev. E. Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981.

Heller, E., *The Importance of Nietzsche*, Methuen, London, 1988.

Henry, J.-S. H., *New Perspectives on Rennaisance Thought*, Clarendon Press, London, 1990.

Herrick, J., *Against the Faith: Essays on Deists, Sceptics and Atheists*, Buffalo, 1985.

Hibben, J. G., *The Philosophy of the Enlightenment*, New Haven Press, New York, 1910.

Hingis, K.- R. Solomon, *A Short History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Hochstrasser, T. J., *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Hof, U. I., *Avrupa'da Aydınlanma* (Çev. Ş. Sunar), Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Holinger, R., *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler* (Çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

Höffe, O., *Felsefenin Kısa Tarihi* (Çev. O. N. Aytolu), İ kılap Kitabevi, İstanbul, 2008.

Hudson, W. D., *Modern Moral Philosophy*, Clarendon Press, New York, 1970.

Hussey, E., *The Presocratics*, Cambridge University Press, London, 1972.

Hünler, H., *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Inwood, M., *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Irwin, T., *A History of Western Philosophy*, vol. 1, *Classical Thought*, Oxford University Press, New York, 1989.

Israel, T. I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

İyi, S., *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999.

Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (trans. G. Highet), 3 vols, New York, 1934.

Jay, M., *Diyalektik İmgelem* (Çev. İ. Oskay), 2. Baskı, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Jeauneau, E., *Ortaçağ Felsefesi* (Çev. B. Çotuksöken), İletişim Yayınları, İstanbul,1998.

Joad, C. E. M., *Guide to Philosophy*, New Haven Press, New York, 1939.

Joad, C. E. M., *Dünyanın Büyük Felsefecileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Johansen, K. F., *A History of Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Jones, W. T., A History of Western Philosophy, c. 3, Hobbes to Hume, Wadsworth Publishing, New York, 1952.

Jones, W. T., *A History of Western Philosophy*, vol. 4, *Kant and the Nineteenth Century*, revised 2nd edit., Wadsworth Publishing, New York, 1975.

Jones, W. T., *A History of Western Philosophy*, vol. 5, *The Twentieenth Century of Quine and Derrida*, revised 3nd edit., Wadsworth Publishing, New York, 2005.

Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi*, c. 1, *Klasik Düşünce* (Çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.

Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi*, c. 2, *Ortaçağ Düşüncesi* (Çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

Kearney, R., (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 8, *Continental Philosophy in the Twentieth Century*, Routledge, London, 1993.

Kelly, M. (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Kenny, A. (ed), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Kenny, A., *A New History of Western Philosophy*, 4 vols., Oxford University Press, Oxford, 2004-2007.

Kinzl. H. K. (ed.), *A Companion to Classical Greek World*, Blackwell Publishing, London, 2006.

Kirk, G. S.-J. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Knowles, D., *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd edit., Cambridge University Press, London, 1998.

Kolakowski, L., *The Alienation of Reason*, Methuen, New York, 1968.

Kolakowski, L., *Modernliğin Sonsuz Duruşması* (Çev. S. Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.

Kretzman, N., *Medieval Philosophy and Theology*, Cambridge University Press, New York, 1995.

Kretzman, N. - A. Kenny - J. Pinborg. (eds.), *The Cambridge Companion to Late Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Küçükalp, D., *Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma*, Alfa Yayınları, Bursa, 2005.

Küçükalp, K., *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Küçükalp, K., *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 2006.

Küçükalp, K., *Heidegger ve Derrida: Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, Sentez Yayınları, Bursa, 2003.

Laertios, Diogenes, *Yunanlı Filozofların Hayatları* (Çev. C. Şentuna), YKY, İstanbul, 2002.

Lange, F. A., *Materyalizmin Tarihi* (Çev. A. Arslan), c. 1, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Lauer, Q., *Phenomenology*, Clarendon Press, New York, 1958.

Leaman, O., *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* (Çev. T. Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Leaman, O.- S. H. Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Ş. Öçal - H. T. Başoğlu), 3 cilt, Açılım, İstanbul, 2007.

Lechte, J., *Fifty Key Contemporary Thinkers,* Routledge, London, 1994.

Lentzer, G., *Comte and Positivism,* Chicago University Press, Chicago, 1975.

Libera, A. de., *Ortaçağ Felsefesi* (Çev. A. Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Lively, J., *The Enlightenment,* New York, Methuen, 1966.

Lloyd, G. E. R., *Les Dèbuts de la Science grecque de Thalès à Aristote* (trans. J. Brunschwig), PUF, Paris, 1974.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy,* University of California Press, London, 1974.

Long, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Luce, J. V., *An Introduction to Greek Philosophy,* Thames and Hudson, London, 1992.

Luscombe, D., *Medieval Thought,* Oxford University Press, Oxford, 1997.

Losee, J., An Historical Introduction to the Philosophy of Science, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Macann, C., *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty,* RKP, London, 1993.

MacIntyre, A., *Ethik'in Kısa Tarihi* (Çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Magee, B., *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (Çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Manuel, F. E., *The Eighteenth Century Confronts the Gods,* Cambridge University Press, Cambridge, 1959.

Marenbon, J. (ed.), *Routledge History of Philosophy,* vol. 3, Medieval Philosophy, Cambridge University Press, London, 1998.

Martin, K., *French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, Boston, 1929.

Martin, G. T., *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World*, Methuen, New York, 1989.

Matson, W. I., *A New History of Philosophy*, 2 vols, Harcourt, San Diego, 1987.

McGrade, A. S. (ed.), *The Cambridge Companion Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri* (Çev. T. Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Mohanty, J. N., *Frege and Husserl*, Bloomington, 1982.

Moran, D. (ed.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, London, Routledge, 2008.

More, P. E., *Hellenistic Philosophies*, Princeton, 1923.

Nadler, S. (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Blackwell Publishing, London, 2002.

Nicolson, H., *The Age of Reason. The Eighteenth Century*, Doubleday, New York, 1961.

Nispet, R., *History of the Idea of Progress*, Clarendon Press, New York, 1980.

Norman, R., *The Moral Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Outram, D., *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Owen, D., *Maturity and Modernity*, Clarendon Press, New York, 1994.

Parkinson, G. H. R. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 4, *The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, Routledge, London, 1993.

Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin, London, 1957.

Peltonen, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Pippin, R. B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Porter, R.-M. Teich (eds), *The Enlightenment in National Context*, New Haven Press, New York, 1981.

Popkin, R. H. (ed.), *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, Cambridge University Press, New York, 1966.

Popkin, R. H., *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999.

Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of Columbia Press, California, 1999.

Price, B. B., *Medieval Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Ridling, Z., *Philosophy Then and Now*, New York, 2001.

Robin, L., *La Pensèe Grecque et Les Origines de l'Esprit scientifique*, Editions Albin Michel, Paris, 1963.

Rosen, F., *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge, London, 2003.

Rosenau, P. M., *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri* (Çev. T. Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Rossi, J.-G., *Analitik Felsefe* (Çev. A. Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Russell, B., *Batı Felsefesi Tarihi* (Çev. M. Sencer), 3 cilt, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 1994.

Sampson, R. V., *Progress in the Age of Reason: The Seventeenth Century to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

Sarup, M., *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* (Çev. A. Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995.

Saunders, J. L. (ed.), *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, Clarendon Press, New York, 1966.

Schmitt, C. B.-Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Schrift, A. D., *Twentieth Century French Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Scott, H. M. (ed.), *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, Clarendon Press, London, 1990.

Scruton, R., *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, Taylor and Francis, London, 1981.

Shand, J., *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Routledge, Florence, 1993.

Shankar, S. G., (ed.) *Routledge History of Philosophy*, vol. 9, *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*, Routledge, London, 1996.

Schacht, R., *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

Skirbekk, G.-N. Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. E. Akbaş-Ş. Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul, 2004.

Smart, B., *Foucault, Marxism, Critique*, Routledge, London, 1983.

Solomon, R. C., *Continental Philosophy since 1750*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Solomon, R. C.-K. Higgins (eds.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 6, *The Age of German Idealism*, Routledge, London, 1993.

Solomon, R. C.-D. Sherman (eds), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2003.

Spink, J. P., *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, Cambridge University Press, London, 1960.

Stokes, P., *Philosophy 100 Essential Thinkers*, Free Library, New York, 2003.

Störig, H. J., *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan* (Çev. Ö. C. Güngören), Yol Yayınları, Ankara, 1994.

Strauss, L.-J. Cropsey, *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.

Stumpf, S. E., *Elements of Philosophy*, Mc Graw Hill, New York, 1986.

Stumpf, S. E., *Philosophy: History and Problems*, 6. Baskı, Mc Graw Hill, New York, 2002.

Şerif, M. M. (ed.), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (Çev. O. Bilen-B. Köroğlu-K. Turhan-İ. Kutluer-M. Armağan-M. A. Tuğsuz-Y. Z. Cömert), İstanbul, 1997.

Tarnass, R., *Batı Düşüncesi Tarihi* (Çev. Y. Kaplan), 2 cilt, Külliyat, İstanbul, 2011.

Taylor, C. C. W. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 1, *From the Beginning to Plato*, Routledge, London, 1997.

Ten, C. L. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 7, *The Nineetenth Century*, Routledge, London, 1994.

Thilly, F., *Bir Felsefe Tarihi* (Çev. N. Küçük-Y. Çevik), İdea Yayınları, İstanbul, 2000.

Thilly, F.-L. Wood, *Felsefenin Öyküsü*, c. 1, *Yunan ve OrtaÇağ Felsefesi* (çev. İ. şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

Thilly, F.-L. Wood, *Felsefenin Öyküsü*, c. 2, *Çağdaş Felsefe* (Çev. İ. şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.

Thomson, D., *Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. A. Y. Aydoğan vd.), 3. Baskı, Metropol, İstanbul, 2000.

Tormey, S.-J., Downshend, *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, Blackwell, London, 2006.

Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi* (Çev. H. Tufan), YKY, İstanbul, 1995.

Trotignon, P., *Les Philosophes Français D'Aujourd'hui*, PUF, Paris, 1967.

Turner, B. S., *Oryantalizm, Globalizm ve Postmodernizm* (Çev. İ. Kapaklıkaya), Anka Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Urhan, V., *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Urmson, J., *Philosophical Analysis*, Oxford University Press, Oxford, 1956.

Utku, A., *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2009.

Vattimo, G., *Modernliğin Sonu* (Çev. Ş. Yakin), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999:

Veisland, J. S., *Kierkegaard and the Dialectics of Modernism*, Methuen, New York, 1985.

Verneaux, R., *Histoire de la Philosophie contemporaine*, PUF, Paris, 1960.

Vignaux, P., *Philosophy in the Middle Ages* (transl. By E. C. Hall), Meridian Books, New York, 1959.

Voegelin, E., *History of Political Ideas: Crisis and Apocalypse of Man*, University of Columbia Press, Columbia, 1999.

Vorlander, K., *Felsefe Tarihi* c. 1-2, (Çev. M. İzzet - O. Saadettin), İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Wade, I. O., *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. 1, *Esprit Philosophique*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

Wahl, J., *Varoluşçuluğun Tarihi* (Çev. B. Onaran), Payel Yayınları, İstanbul, 1999.

Windelband, W., *A History of Philosophy* (trans. J. H. Tufts), 2 vols., Macmillan Publ., New York, 1901.

Warnock, G., *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press, London, 1958.

Watt, W. M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. R Fığlalı), Şato İlahiyat, Ankara, 1981.

Weber, A., *Felsefe Tarihi* (Çev. V. Eralp), 4. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. A. Cevizci), 3. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.

Wicks, R., *Modern French Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Woolhouse, R., *The Empricists*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Woolhouse, R., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1993.

Wyschogrod, E., *Saints and Postmodernism*, Chicago University Press, Chicago, 1990.

Yolton, J. W., *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Zeller, E., *Grek Felsefesi Tarihi* (Çev. A. Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2001.

Felsefenin Kısa Tarihi, felsefeye ve felsefe tarihine ilgi duyan okurların yanı sıra; felsefe, sosyoloji ve beşeri bilimler alanlarında eğitim alan öğrenciler için hazırlanmıştır. Antik Felsefe'den 21. yüzyıl Kıta Felsefesi'ne dek, filozoflar, çağlar ve felsefe akımları hakkında özlü bilgiler sunarken, felsefi bir perspektif oluşturmaya çalışmaktadır.

Felsefe ve felsefe eğitimi alanlarında çok sayıda kitaba imza atan Prof. Ahmet Cevizci tarafından hazırlanan *Felsefenin Kısa Tarihi*, bu alandaki önemli bir boşluğu dolduruyor.



internet satış:
www.saykitap.com [redacted]
ISBN 978-605-02-0170-3



SAY YAYINLARI